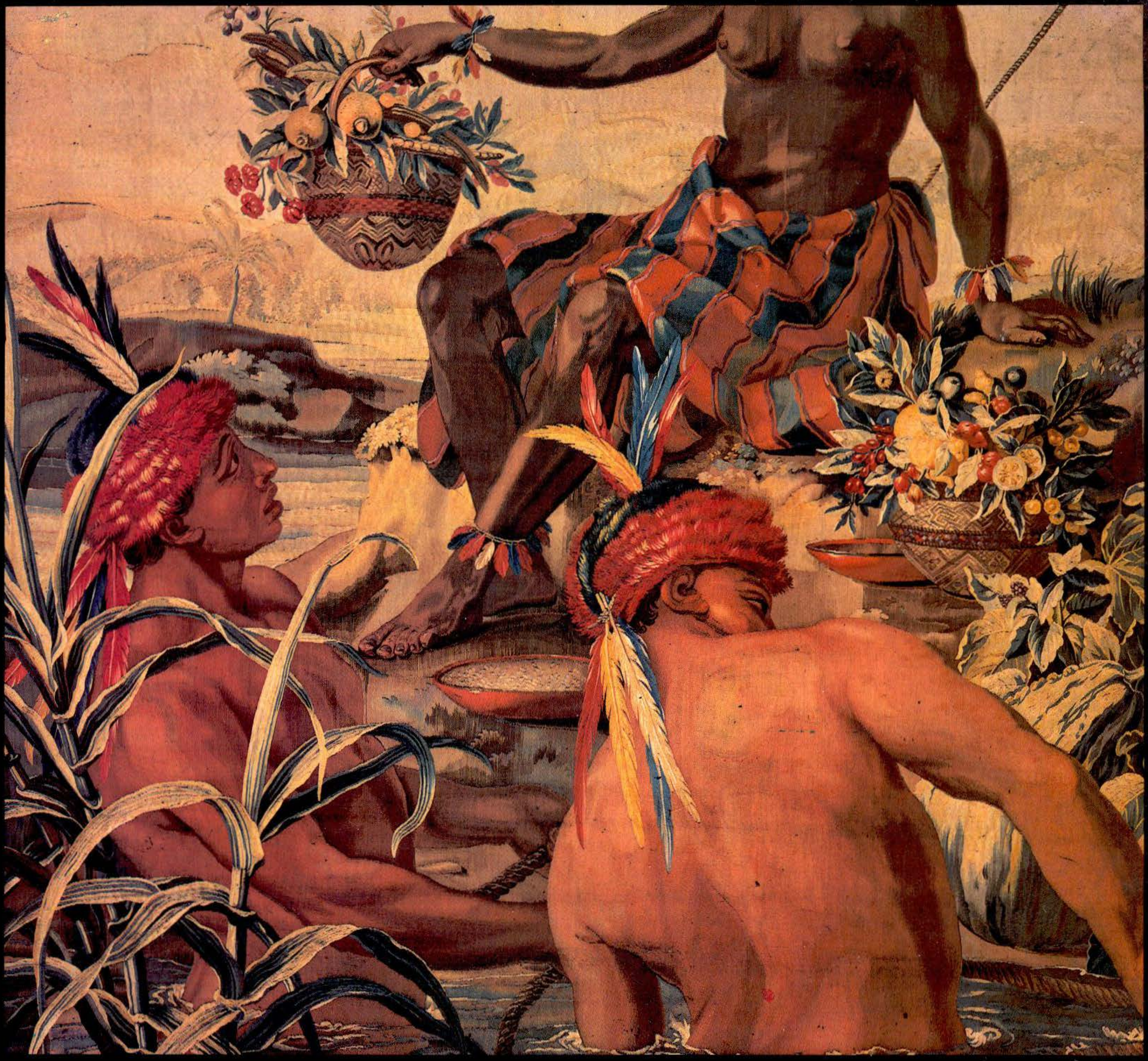


INDIOS DEL BRASILE

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

SOPRINTENDENZA SPECIALE AL MUSEO PREISTORICO ED ETNOGRAFICO
LUIGI PIGORINI

INDIOS DEL BRASILE

culture che scompaiono

scritti di antropologia e archeologia

Renata Nicolai

MINISTERO PER I BENI CULTURALI E AMBIENTALI
ROMA

1

"...il nemico del genere umano che si oppone a tutti i giusti, affinché siano dannati, ha escogitato un modo finora sconosciuto per impedire che la parola di Dio venga predicata alle genti, in modo che si salvino, e ha sguinzagliato alcuni dei suoi seguaci, i quali, desiderosi di saziare la loro bramosia, osano andar dicendo che gli indios occidentali e meridionali e altri popoli di cui abbiamo avuto notizia devono servirci come animali bruti, adducendo come pretesto che sono incapaci di comprendere i principi della fede cattolica, e così li riducono in schiavitù sottoponendoli a tanti maltrattamenti quanti neppure ne infliggono alle loro bestie. Noi... per converso riteniamo che gli indios siano veri uomini e che non solo siano capaci di comprendere la religione cattolica, ma anche, stando alle nostre informazioni, siano desiderosi di riceverla. Volendo porre sicuro rimedio a tali mali, stabiliamo e dichiariamo... che questi indios e tutti quelli che in futuro vengano scoperti dai cristiani non possono essere privati in alcun modo della loro libertà, né delle loro proprietà, anche quando non si trovino nella fede di Cristo, e che potranno liberamente e legittimamente godere della loro libertà e dei loro beni e non essere ridotti in schiavitù. E qualsiasi cosa venga fatta contro quanto esposto sarà nulla e di nessun valore...".

Dalla Bolla *Sublimis Deus* di papa Paolo III (2 giugno 1537).

"...voi altri bianchi siete tutti dei grandi pazzi, perché attraversate il mare e soffrite grandi disagi, come ci dite quando arrivate qui, e vi impegnate tanto ad accumulare per i vostri figli e per coloro che vi sopravviveranno.
Ma la terra che ha nutrito voi non era sufficiente ad alimentare anche loro? Noi pure abbiamo padri, madri e figli che amiamo; ma noi, al contrario, siamo sicuri che, dopo la nostra morte, la terra che ha prima nutrito noi, nutrirà anche loro. Perciò riposiamo senza preoccupazioni".

Parole di un indio *tupinambá* riportate da Jean de Léry, 1578.

Il presente volume viene pubblicato in occasione sulla mostra presentata, con lo stesso titolo Indios del Brasile, nella sede della curia al Foro Romano, in questo autunno 1983. Secondo il progetto iniziale, i testi dovevano entrare tutti a far parte del catalogo della mostra; ma l'ampia disponibilità dei colleghi brasiliani, interessati ad opera della Fondazione Roberto Marinho di Rio, e l'imprevista estensione di molti fra i contributi, hanno consigliato di accogliere nel vero e proprio catalogo solo quei pochi di più stretto carattere etnografico e formare, con gli altri, un volume a sé stante, che accompagna bensì il catalogo, ma con una autonoma fisionomia.

Pur nella diversità degli argomenti, un tema ricorrente unifica sotto un segno comune i contributi brasiliani, la tutela, fisica e culturale, dei superstiti gruppi indigeni; in altre parole, la politica " indigenista " del paese, che costituisce uno dei grandi temi di dibattito democratico nel Brasile odierno, dove, non a caso, l'etnologia rappresenta un settore d'iniziativa intellettuale particolarmente vivace e coraggioso. Problema di grande complessità e sulle cui soluzioni pesano interessi enormi; nel nostro secolo il Brasile ha sperimentato originali disposizioni di legge e rinnovato spesso le provvidenze amministrative che le accompagnano, ciò che attesta la fecondità del dibattito, ma anche la difficoltà di soluzioni durature e univoche. E poiché la tutela degli indios non è soltanto terreno di esercitazioni etnologiche, né solo una questione umanitaria, ma rientra nell'universale problema della salvaguardia dei diritti civili, degli individui e dei popoli, giudicheremo non inutile questo libro se avrà contribuito a diffonderne anche fra noi la consapevolezza, non senza un riconoscimento per il valoroso impegno dei colleghi brasiliani impegnati in una così difficile battaglia, e l'auspicio che l'ottimismo, manifestato da alcuni di loro, trovi conforto nella realtà dei fatti.

Ad integrazione del materiale così raccolto, altri saggi sono stati chiesti a studiosi italiani dell'università e delle soprintendenze, per tracciare una pur breve storia delle scoperte, e delle idee e della mentalità con cui si realizzò l'approccio con gli indigeni; né poteva mancare, naturalmente, una notizia sulla formazione delle più importanti collezioni etnografiche italiane e sui principali artefici delle raccolte. Ma i cinque secoli trascorsi dalla scoperta, con cui il continente americano è entrato a far parte della storia dell'occidente, per gli indios non costituiscono che l'ultimo, tragico capitolo di una vicenda plurimillenaria su cui soltanto oggi la ricerca scientifica incomincia a gettare qualche luce. Perciò è parso utile accogliere anche alcuni lavori (non tutti inediti) di paleoecologia, etnostoria, archeologia preistorica del Brasile, interessanti anche sul piano metodologico, primi tentativi, certo in futuro soggetti a revisione, volti ad indagare la dinamica del primo popolamento umano e del differenziarsi delle varie culture, fino al composito mosaico di etnie incontrato dai coloni europei. Tali ultimi contributi sono stati revisionati dal dott. M. Piperno.

Ad evitare le ripetizioni, inevitabili in un'opera collettiva, a render più comprensibili i testi per il lettore non familiare con la tematica qui sviluppata, a emendare le traduzioni, chi scrive si è ritenuto infatti autorizzato ad operare con modifiche, stesure differenti e talvolta riduzioni, confidando nella benevolenza degli autori per qualche più drastico intervento. Si è altresì riveduta la grafia dei nomi indigeni attenendosi alla nomenclatura oggi d'uso internazionale, e mantenendo forme italianizzate solo per i termini ormai entrati nella nostra lingua o consolidati da specifici studi. Il dott. M. Curatola si è assunto il compito di uniformare, nei limiti del possibile, le bibliografie, abbondando in indicazioni specialmente per opere o collane editoriali non facilmente reperibili da noi; V. Corona e S. Falchi hanno dato un utilissimo contributo alla redazione.

Fausto Zevi
Soprintendente al Museo Preistorico ed Etnografico " L. Pigorini "

Geo Pistarino

LE ESPLORAZIONI GEOGRAFICHE DEL '500 E LA SCOPERTA DELL'AMERICA DEL SUD

Al ritorno dal suo primo viaggio, Cristoforo Colombo toccò la foce del Tejo il 4 marzo 1493. Il re di Portogallo, Giovanni II, « porque conhecia este Colom, e sabia que por El -Rei, D. Fernando de Castela, fora enviado a este descobrimento, mandou-lhe rogar que quisesse vir a ele para saber o que achara naquela viagem: o que ele fez de boa vontade » (João de Barros). I Portoghesi si affrettarono ad avanzare qualche pretesa sulle isole toccate dall'Ammiraglio — San Salvador, Cuba, Hispaniola (Haiti) — forti del privilegio di papa Sisto IV, che nel 1481 aveva loro accordato la proprietà delle terre scoperte al di là del Capo Bojador, e appoggiandosi alla tesi che quelle isole si trovavano nelle vicinanze delle Azzorre e quindi spettavano loro di diritto in base al trattato di Alcáçovas del 1479, che aveva riconosciuto il monopolio portoghese nell'Africa occidentale, lasciando alla Castiglia le isole Canarie.

La Spagna reagì immediatamente, approfittando del fatto che sul trono papale sedeva, dall'agosto 1492, un pontefice catalano, Alessandro VI Lenzol - Borgia. Mentre a Cadice si affrettavano i preparativi per la seconda spedizione di Colombo, che prese il mare nel settembre del 1493, il papa emanò, in meno di quattro mesi, i cinque privilegi noti col nome di "bolle alessandrine", con i quali riconobbe, e via via ampliò e rafforzò, i diritti dei sovrani di Spagna. La prima *Inter caetera,* datata al 3 maggio 1493, ma in realtà redatta in aprile, attribuì loro la piena sovranità su tutte le terre già scoperte o ancora da scoprire, purché non già soggette (cosa del tutto improbabile) a qualche altro principe cattolico. La seconda *Inter caetera,* datata al 3 maggio, ma in realtà redatta in giugno, oltre a ripetere il tenore della precedente, si richiamò esplicitamente alla linea di demarcazione da polo a polo fra le scoperte portoghesi e spagnole, determinata da papa Niccolò V nel privilegio *Romanus Pontifex* dell'8 gennaio 1455: « a capitibus de Bojador et de Nam per totam Guineam et ultra illam meridionalem plagam », e fissò il confine tra la zona d'influenza portoghese, ad oriente, e la spagnola, ad occidente, in una linea immaginaria ad un centinaio di leghe dalle Azzorre.

La *Eximiae devotionis sinceritas,* datata al 3 maggio 1493, ma spedita soltanto nel luglio, riordinò ed organizzò i privilegi ecclesiastici sulle nuove terre scoperte, che erano stati oggetto della bolla *Inter caetera* di Callisto III del 13 marzo 1456 per i sovrani portoghesi. Nella *Piis Fidelium* del 26 luglio, indirizzata al monaco catalano Fernando Böil, molto apprezzato da Re Ferdinando, che gli commise d'imbarcarsi con Colombo nel secondo viaggio, si stabilirono l'organizzazione ecclesiastica dei nuovi territori, la condizione giuridico-canonica degli indigeni, la condizione giuridico-canonica degli Europei che si fossero trasferiti colà. Con la *Dudum siquidem* del 26 settembre, che muove dal presupposto — fatto rilevantissimo — della sfericità della terra, si attribuirono ai re di Castiglia e Leon, con la formula feudale d'investitura, la piena sovranità sui territori, sia occidentali sia orientali, che fossero stati raggiunti in loro nome navigando verso occidente e verso mezzogiorno, fatta eccezione per quelli che già appartenessero a re cattolici in virtù di precedenti privilegi papali, a loro indirizzati nominativamente.

La politica della Sede Apostolica, che nel corso del Quattrocento era andata a favore dei Portoghesi, lanciati nella impresa delle esplorazioni atlantiche lungo la costa africana per trovare il passaggio alle Indie, risultava di colpo capovolta, a favore della Spagna. Dapprima il Portogallo non si preoccupò eccessivamente, tanto più che nel viaggio del 1486-88 Bartolomeu Dias aveva superato il Capo di Buona Speranza, era risalito sulla costa orientale africana sino al Great Fish, aprendo la via dell'India, e nel 1487-90 Pedro de Covilhão, per il Cairo ed Aden, era giunto, sopra un sambuq, sino a Calicut; aveva visitato il Malabar; poi, toccando Ormuz e Sofala, era tornato al Cairo, donde aveva inviato un resoconto dei suoi viaggi a re Giovanni II.

Ma il privilegio *Dudum siquidem,* con il suo riferi-

mento alle regioni orientali ed all'India, minacciava le scoperte portoghesi in Africa ed in Asia, annullando i privilegi papali in precedenza concessi ai re del Portogallo. Giovanni II intavolò trattative dirette con la corte spagnola, accettando la spartizione stabilita dalla seconda *Inter caetera,* purché la linea di demarcazione fosse spostata di 270 leghe verso occidente. Su queste basi venne firmato nel 1494 il trattato di Tordesillas: la Spagna lo sottoscrisse nella convinzione che Colombo fosse giunto effettivamente agli avamposti del Giappone; il Portogallo, nella certezza di avere tutelato tutto il secolare lavoro compiuto ed i grandi risultati conseguiti nella ricerca del mondo dell'Est. Fu un trionfo, imprevisto nella sua portata, della diplomazia portoghese, che si garantì il monopolio della via più breve per l'India, il predominio sulle rotte dell'Atlantico meridionale, il possesso dell'immenso Brasile. Ma fu anche un successo per la Spagna, in quanto, recuperando in brevissimo tempo lo svantaggio rispetto ai Portoghesi nel campo delle esplorazioni geografiche, le assicurò tanta parte delle *terrae incognitae*.

Il processo che portò all'America fu soprattutto un processo sud-europeo, nel quale le conoscenze scientifiche e tecniche italiane entrarono in combinazione con la decisione, l'abilità, le possibilità economiche spagnole e portoghesi. Le cinque cosiddette bolle alessandrine ed il trattato di Tordesillas furono determinanti per quella che si chiamerà appunto America latina, nella struttura etnolinguistica, religiosa, economico-sociale, culturale: in altre parole, nella configurazione dell'America spagnola e portoghese; unitariamente, dell'America cattolica. Inglesi, Francesi, Olandesi vennero di rincalzo, e quasi soltanto nell'area settentrionale.

* * *

Le esplorazioni del continente americano non ebbero carattere di sistematicità né di completezza. Gli esploratori del Quattrocento non erano spinti da una curiosità generica per la "scoperta" in quanto tale; ma da interessi specifici, più precisamente dalla ricerca di vie nuove verso terre già note direttamente o indirettamente. Le "scoperte" ad occidente, che essi fecero sino ai primi del secolo XVI, furono, per così dire, occasionali: gli scopritori, mentre cercavano di raggiungere l'Asia più lontana, "inciamparono" in quel complesso di isole e terraferma a cui fu dato il nome di America.

Per ragioni politiche, economiche e soprattutto religiose, gli Europei furono riluttanti ad accettare la realtà dell'esistenza di un continente intermedio, nella vastità dell'oceano, tra l'Eurafrica, da un lato, il Giappone e la Cina, dall'altro. E se anche Pietro Martire d'Anghiera, già al ritorno di Colombo dal primo viaggio nel 1493 era rimasto perplesso di fronte alla convinzione dell'Ammiraglio di essere giunto all'India, e nel 1494, mentre Colombo era impegnato nel suo secondo viaggio, aveva messo più chiaramente in dubbio che le isole trovate dall'Ammiraglio nel primo viaggio potessero essere « quelle delle quali c'è menzione tra i cosmografi e che si trovano al di là dell'Oceano Orientale, vicino all'India » (perché, in tale caso, come già sostenevano alcuni teorici del secolo XIII, la terra doveva essere molto più piccola), soltanto quando vennero pubblicate, nel 1507, le quattro lettere di Vespucci, e soprattutto quando Magellano rivelò l'immensità del Pacifico e Cortés venne a conoscere la ricchezza e la complessità della società messicana, soltanto allora le persone colte d'Europa si adattarono all'idea di un nuovo mondo.

Un mondo del tutto insospettato, quello dell'America latina. Le spedizioni vichinghe, che nel secolo XI avevano raggiunto il Nordamerica e vi avevano effettuato insediamenti nel Vineland (Labrador), lasciandone ricordo anche nelle saghe entro e fuori la Scandinavia, trovarono forse spazio nei raccolti marinareschi dei mari nordici, e non può escludersi che Colombo ne raccogliesse l'eco durante la sua presenza colà; ma non si può asserire che influenzassero ed illuminassero gli esploratori del Quattro-Cinquecento, soprattutto per quanto riguarda le scoperte nell'area centromeridionale. La lunga teoria di isole, alcune reali, altre immaginarie, che in molte carte marine quattrocentesche, di origine italiana, si estende dalle Azzorre alle Canarie, è il risultato della combinazione tra le leggende e le dicerie medievali sulle isole immaginarie (Antilia, Satanares, Lovo, Capraria) e l'insediamento spagnolo nelle Canarie a metà del secolo XIV, l'insediamento portoghese a Madera, sostenuto da capitali genovesi, e la scoperta portoghese delle Azzorre orientali negli anni '20 e delle Azzorre occidentali negli anni '50 del Quattrocento.

D'altra parte, per un certo tempo dopo il primo viaggio di Colombo, le spedizioni attraverso l'Atlantico rimasero tecnicamente monopolio di Italiani, Spagnoli e Portoghesi, non solo nel settore americano centro-meridionale, ma anche in quello settentrionale. Spagna e Portogallo cercarono di fare rientrare tutte quelle imprese entro lo schema della divisione del mondo incognito tra le due Corone iberiche, secondo la " raya " tracciata, in modo alquanto vago, da Alessandro VI e modificata dal trattato di Tordesillas, sebbene il tentativo venisse quasi subito contrastato dall'ingresso in campo dell'Inghilterra, che la stessa ubicazione geografica sospingeva sulle antiche rotte dei Vichinghi.

Gli Spagnoli s'impegnarono nell'America centrale, per dilatare la scoperta colombiana con Colombo stesso, i suoi compagni della prima spedizione ed i loro successori. I Portoghesi si diedero a ricercare, tanto a sud, quanto a

nord del continente, le terre che si trovassero a levante della linea di demarcazione del 1494. Gli Inglesi, che già da tempo frequentavano l'Islanda, avevano fatto tentativi per toccare certe isole che avrebbero dovuto trovarsi ancora più a ovest e non si sentivano vincolati dalle bolle alessandrine (basate ancora sul concetto medievale dell'autorità suprema di governo di tutto l'orbe terracqueo affidato da Cristo al papa come a suo vicario) né dal trattato di Tordesillas (che non riguardava i terzi), considerarono di loro pertinenza il diritto di esplorazione dell'Atlantico settentrionale, con intenti analoghi a quelli di Colombo.

Mancando un piano organico per le esplorazioni, anche per i singoli settori delle aree d'influenza, mancando rigorose notazioni cartografiche, mancando la rapida circolazione delle notizie, mancando soprattutto una visione sistematica degl'intenti e delle risultanze nelle operazioni verso quel mondo sconosciuto, ma che si riteneva già noto nella configurazione tradizionale dell'orbe terracqueo, viaggi e scoperte non di rado s'incrociarono e si ripeterono, con relazioni di viaggio talvolta vaghe, talvolta errate, che complicano allo storico la ricostruzione esatta delle vicende.

* * *

Nella prima spedizione Colombo aveva raggiunto San Salvador nelle Bahamas (Guanahani), Cuba (Colba, da lui considerata una penisola del Catai), Haiti (Hispaniola, da lui scambiata per il Giappone). Nella seconda, dal 1493 al 1496, toccò Porto Rico, le Piccole Antille, Giamaica, sempre nella convinzione di essere giunto in prossimità della Cina.

Mentre l'Ammiraglio tornava dal secondo viaggio, l'Inghilterra di Enrico VII si poneva in concorrenza con la Spagna sulla rotta occidentale per il Catai, attraverso l'Atlantico settentrionale. Uscita vittoriosa dalla Guerra delle Due Rose, la dinastia dei Tudor aveva subito dato inizio ad una vigorosa politica di espansione marinara e commerciale, destinata a portare l'Inghilterra, nel corso di un secolo, ad un primo posto fra gli stati europei, grazie ad una politica nazionale che si opponeva decisamente al concetto universalistico medievale e si appoggiava al ceto medio della piccola nobiltà e della borghesia arricchita; allo sviluppo protezionistico dell'industria della lana e del commercio estero.

Giovanni Caboto, ligure, venezianizzato, poi anglicizzato, ed il figlio Sebastiano, furono gli artefici delle prime spedizioni sotto bandiera inglese. Nel 1496-97 toccarono Terranova e la Nuova Scozia: anche se non trovò né seta né spezie, ma grandi banchi di merluzzo nelle secche dell'isola, Giovanni Caboto ritenne di essere giunto ad una provincia periferica del Catai (ma Terranova fu subito apprezzata come stazione di pesca ed anche centro di rifornimento di legname per l'attrezzatura delle navi). In un secondo viaggio, nel 1498, i Caboto navigarono lungo le coste del Labrador, di Terranova, della Nuova Scozia fino alla Nuova Inghilterra, essendo autorizzati dal Re a prendere possesso delle terre da loro scoperte. A nulla valsero le proteste della Spagna, sulla base del fatto che le terre toccate dai Caboto si trovavano ad ovest della linea di spartizione tracciata dal trattato di Tordesillas. Di qui ebbe inizio la storia dell'America anglo-sassone, destinata a formare un mondo a sé, profondamente differenziato rispetto a quello dell'area ispano-portoghese.

Tuttavia la grande avventura verso le scoperte ad occidente, anche se svaniva a poco a poco il miraggio dell'Asia di Marco Polo, continuò soprattutto in direzione dell'America centrale, sulla strada tracciata da Cristoforo Colombo, nell'area riservata alla Spagna.

Amerigo Vespucci, fiorentino, appaltatore di rifornimenti navali ed agente dei Medici alla corte spagnola, raggiunse, con i resoconti dei suoi quattro viaggi, una fama che è forse superiore alla sua reale importanza nella storia delle esplorazioni, tanto più che egli non fu mai personalmente a capo di una spedizione, ma operò sotto il comando di altri capitani, e che le sue imprese ci sono note quasi esclusivamente dai suoi resoconti, editi nella *Cosmographiae introductio* di Martino Waldseemüller nel 1507, dove si avanzò anche la proposta, che ottenne subito largo successo, di chiamare il nuovo continente America, appunto dal suo nome. Si hanno molti dubbi su quello che, a detta del Vespucci medesimo, sarebbe stato il suo primo viaggio, nel 1497-98, durante il quale egli avrebbe costeggiato Honduras e Yucatán e, percorrendo il canale della Florida, avrebbe scoperto che Cuba era un'isola e non una penisola continentale, secondo la convinzione di Colombo.

* * *

Nel 1498-99 la terza spedizione dell'Ammiraglio, organizzata e svoltasi con molte maggiori difficoltà delle due precedenti, puntò alla ricerca delle terre del Sud, secondo quella che era diventata una prospettiva fissa di Colombo: là dove si trovavano "l'oro e le cose di valore". L'Ammiraglio approdò a Trinidad, la più meridionale delle isole Sottovento del gruppo delle Piccole Antille; esplorò il golfo di Paría; raggiunse le foci dell'Orinoco, identificando quella terra con il Giardino dell'Eden, descritto nella Genesi come la sorgente dei quattro fiumi più grandi del mondo; toccò, nel ritorno verso Hispaniola, l'isola di Margarita, ricca di perle.

Colombo si rese conto di avere raggiunto un "otro mundo", del tutto ignoto ai cosmografi, ma rimase fermo nella convinzione che si trattasse pur sempre dell'Asia.

Era difficile per un credente, per un uomo di mentalità medievale, com'egli era, accettare l'idea dell'esistenza di una grande terra sconosciuta agli Antichi, alle Sacre Scritture, ai Padri della Chiesa; una terra abitata da gente che non rientrava nel disegno tradizionale della Redenzione e nel ritmo della storia secondo la scansione delle tre età del mondo delineata da Gioachino da Fiore. Era difficile smentire la più che secolare aspettativa di un ritorno all'Asia di Marco Polo; di una ripresa di quei contatti diretti con il Catai e con l'India che, favoriti nella seconda metà del Duecento dalla *pax mongolica,* erano stati interrotti, circa un secolo dopo, dalla chiusura della Cina con l'avvento della dinastia dei Ming e dai torbidi nei sultanati indiani. Tutto ciò mentre la seta cinese era diventata rarissima in Occidente; mentre l'esigenza delle spezie, originarie, per la massima parte, dell'Asia meridionale, si era fatta essenziale per l'Europa del Quattrocento; e mentre l'esplosiva dominazione islamica sul nord Africa, sul Mediterraneo orientale, nella stessa penisola balcanica, sembrava potesse trovare un contraltare soltanto nel raccordo tra il mondo cristiano ed il favoloso regno del Prete Gianni.

* * *

Il 1499, l'anno che vide Colombo tornare in Ispagna esautorato, senza più responsabilità amministrativa e nell'impossibilità di esercitare il suo ufficio di Grande Ammiraglio, fu anche l'anno nel quale la Corona spagnola cominciò a rilasciare licenze per viaggi alla terraferma al di là dell'Atlantico, con l'unica clausola, del tutto formale, che imponeva di evitare i luoghi da lui scoperti. Alcuni dei beneficiari erano stati ufficiali dell'Ammiraglio; altri erano imprenditori: gli uni ricercavano la via del Catai; gli altri miravano all'organizzazione dei traffici transoceanici, senza badare troppo per il sottile tra la raccolta dell'oro, delle perle e delle pietre preziose e la tratta degli schiavi; tutti tentavano la fortuna.

La spedizione di Cristóbal Guerra e Peralonso Niño risalì la costa del Sudamerica dal Golfo di París al Cabo Codera. Vicente Yañez Pinzón, ex capitano della Niña, raggiunse l'odierno Brasile in un punto che egli battezzò Cabo Consolación e che viene di solito identificato col Cabo São Roque: navigando verso nord-ovest scoperse la foce di un grandissimo fiume, che dovrebbe essere il Rio delle Amazzoni; rilevò le bocche orientali dell'Orinoco; entrò nel Golfo di París. Nella stessa zona si mosse Diego de Lepe. La spedizione di Alonso de Ojeda, già ufficiale di Colombo, Juan de la Cosa e Amerigo Vespucci raggiunse la costa sud-americana in quella che diventerà la Guyana francese, e si divise in due: Ojeda e La Cosa si diressero a nord-ovest, probabilmente in cerca di perle, attraverso il Golfo di París; Vespucci si spinse al sud, fino a Cabo São Roque; poi, costretto al ritorno dalla confluenza dell'aliseo di sud-est e del ramo settentrionale della corrente equatoriale, raggiunse di nuovo la Guyana, visitò l'Isla de los Gigantes (Curaçao) ed Aruba, costeggiò il Golfo di Venezuela e la penisola di Goajira, e si riunì ad Ojeda, probabilmente presso Cabo Codera, per fare rotta con lui sino a Cabo de la Vela e poi a Hispaniola. Tutti questi viaggi comprovarono che una linea ininterrotta di costa si estendeva dal Cabo de la Vela al Cabo São Roque.

Vespucci non aveva raggiunto la « terra di Taprobana, che si trova — come egli stesso scrive — fra l'Oceano Indiano e il Mar di Gange ». Ma la spedizione Guerra-Niño aveva raccolto circa cinquanta chili di perle; Pinzón si era portato a casa un carico di legno di *brazil,* ed altrettanto aveva fatto Ojeda. I viaggi caraibici continuarono, non per interesse di scoperte, ma per commercio e razzia. I fratelli Guerra visitarono oltre quattro volte la Costa delle Perle, e quando non ci furono più perle da acquistare in baratto, si diedero al saccheggio ed alla razzia degli schiavi, spingendosi ad occidente. Ojeda tornò sulla costa venezuelana nel 1501.

Più positiva la spedizione compiuta da Juan de la Cosa insieme con Rodrigo de Bastidas nel 1501-1502. Né razzia né caccia agli schiavi; ma esplorazione e commercio. Fu la prima navigazione ad ovest del Cabo de la Vela, lungo la costa colombiana e la costa dell'Istmo. Ottimi affari per gli spagnoli nel baratto con gli splendidi manufatti d'oro degli indigeni: i *Cuna,* i *Tairona,* i *Sinú* ed altri gruppi di *Caribi.* Per noi, un risultato importante: le carte di quella zona, tracciate dagli ufficiali di rotta, il La Cosa e Andrés de Morales.

Questa spedizione si incrociò a Santo Domingo con il quarto viaggio americano compiuto da Cristoforo Colombo, nel 1502-1504, sempre alla ricerca della via per l'accesso all'Asia, come risulta da un suo accenno all'oro di Ciamba (Indocina) e dalla lettera del Re di Spagna, di cui Colombo era munito, per "il capitano del Re di Portogallo": cioè, molto probabilmente, per Vasco da Gama, allora partito per il suo secondo viaggio all'India. Toccò l'Honduras, esplorò la costa del Nicaragua (Costa de los Mosquitos) e la Costarica, giunse sino a Retrete (Puerto de los Escribanos), dimostrando che l'ininterrotta linea di costa continuava ancora a nord-ovest del Cabo de la Vela.

* * *

Vasco da Gama era tornato dal suo primo viaggio all'India per la via del Capo di Buona Speranza nel settembre del 1499. La sua impresa suscitò un'enorme impressione, sia per i vantaggi politici ed economici recati al Portogallo, sia per l'abilità da lui dimostrata nella navi-

gazione, sia perché essa coronava il sogno di raggiungere l'Asia navigando lungo l'Africa occidentale. Meno di sei mesi dopo partì da Lisbona per l'India una grande flotta al comando di Pedro Alvares Cabral, accompagnato da Bartolomeu Dias. Pervenuto alle Isole del Capo Verde, puntò a sud-ovest e, spinto dall'aliseo di sud-est, raggiunse la costa brasiliana, avvistò Santa Cruz (il monte Pascoal ed i dintorni), approdò nel porto che venne battezzato Porto Seguro. Dopo due giorni di sosta, riprese il viaggio per l'Oceano Indiano. Era stato, a quanto risulta, un avvistamento casuale; tuttavia Cabral ed i suoi uomini decisero di darne subito notizia al Re per mezzo della nave degli approvvigionamenti, che fece ritorno a Lisbona nell'estate del 1500, sotto il comando di Gaspar de Lemos.

Con ogni probabilità fu del tutto occasionale anche l'altro viaggio alla costa brasiliana, compiuto in quel medesimo anno, 1500, da una spedizione spagnola al comando di Alonso Vélez de Mendoza e dei fratelli Guerra, della quale poco si sa. Sembra che essa fosse diretta ai Caraibi per la via delle Isole del Capo Verde; ma finì, al di là dell'Atlantico, ad un punto a sud di Cabo São Roque, o per un errore di rotta o per una tempesta. Le navi di Mendoza si spinsero ulteriormente a mezzogiorno, lungo la costa, sino ad un punto a sud di Cabo São Agostinho, sempre nel territorio che il trattato di Tordesillas riserbava al Portogallo; poi tornarono in Ispagna con un carico di schiavi.

Sebbene la terra toccata da Cabral non avesse mostrato particolari attrattive, di fronte alle ricchezze che ormai in Portogallo ci si attendeva dalla rotta africana per l'India, nel 1501 il re Emanuele inviò oltre l'Atlantico una missione, guidata da Gonsalvo Coelho, soprattutto per verificare se quella raggiunta da Cabral era un'isola o una terraferma: nel quale caso, in base al trattato di Tordesillas, tutto l'Atlantico meridionale rientrava nella competenza del Portogallo (a Lisbona si era propensi a credere che le esplorazioni spagnole del 1498-1500 sulle coste del Sudamerica fossero state compiute in violazione del trattato).

Della spedizione faceva parte Amerigo Vespucci, passato al servizio portoghese, forse perché deluso per l'esclusione dall'impresa di Vélez de Mendoza: a lui si deve l'unico resoconto diretto di quel viaggio. Dal Capo Verde raggiunsero la costa brasiliana presso Cabo São Agostinho; poi volsero a sud, probabilmente fino all'altezza del Río de la Plata, certo assai più a mezzogiorno del tropico del Cancro, anche se non fino a San Julián, in Patagonia, come dovrebbe desumersi dai dati lasciati da Vespucci (50°S, 800 leghe dal primo approdo). Quella grande terra, che dall'estremità occidentale dei Caraibi si prolungava all'infinito e che dava a Vespucci, per la sua bellezza, l'impressione « di essere vicino al Paradiso Terrestre », era una penisola dell'Asia?

In quel medesimo anno 1501 i fratelli Porto-Real, portoghesi delle Azzorre, imprendevano a ricercare nel Nordamerica tutte le terre che si trovassero ad oriente della "raya", sempre nella convinzione di giungere a contatto con l'Asia. Gaspare riscoprì la Groenlandia; in un secondo viaggio raggiunse lo stretto di Davis ed il Labrador. Miguel, nel 1502, toccò Terranova e forse si spinse nel golfo di San Lorenzo. Lo storico delle esplorazioni Valentino Fernandes si congratulò con re Emanuele perché quei suoi sudditi avevano raggiunto l'estremità nord-orientale dei domini del Gran-Khan. Le pretese portoghesi si estesero all'intero Labrador, che si riteneva fosse ad est della linea di demarcazione.

* * *

La spedizione Coelho-Vespucci nell'Atlantico meridionale e quelle dei fratelli Porto-Real nell'Atlantico settentrionale sembrano ubbidire ad un medesimo disegno, messo in atto dalla corona portoghese proprio mentre si preparava la grande impresa che, al comando di Vasco da Gama, era destinata ad affermare la potenza del Portogallo nell'Oceano Indiano. Si trattava di affermare i diritti portoghesi anche in Occidente; di porre le basi per un altro vasto campo d'azione politica ed economica, bloccando e controbilanciando l'espansionismo spagnolo, da un lato, l'espansionismo inglese dall'altro. Né si potevano sottovalutare — tanto più che la Francia non riconosceva legittimità agli interventi papali — le iniziative dei mercanti francesi che già nel 1504 avevano cominciato ad affluire sulle coste brasiliane, alleandosi ai gruppi indigeni dei *Tupinambux* e dei *Tupinambes* (*Tupinambá*), e neppure le operazioni dei corsari di Luigi XII, come il noto Fleury de Honfleur.

I Portoghesi avevano maggiore esperienza, in fatto di esplorazioni, rispetto agli altri concorrenti; potevano contare sul fatto che le loro spedizioni erano affidate quasi esclusivamente a comandanti portoghesi, a differenza della Spagna e dell'Inghilterra, costrette a servirsi, in buona parte, di stranieri; disponevano di flotte bene armate e disciplinate; costruivano il proprio impero coloniale muovendosi tra il diritto internazionale, la potenza militare e l'abilità mercantile, in un complesso gioco tra lo Stato ed il privato imprenditore, però senza la formazione di compagnie privilegiate. La loro colonizzazione in Brasile differì da quella spagnola nella restante America in quanto tardò ad assestarsi e ad assumere una fisionomia precisa: dapprima si trattò soltanto del commercio di esportazione del *brazil* (il legno rosso da tintura); ma ben presto il territorio, di relativamente facile

acquisizione e ricco di risorse agricole, fu meta di un'intensa immigrazione. E l'insediamento portoghese in Brasile non ebbe il carattere di dura conquista organizzata, che fu specifico dell'intervento spagnolo.

La morte di papa Alessandro VI, grande protettore della Spagna, nell'agosto del 1503, e l'avvento al soglio pontificio del suo grande nemico, il savonese Giulio II della Rovere, dopo il brevissimo periodo di Pio III, segnarono un punto a favore del Portogallo sul piano diplomatico. L'interpretazione, che gli Spagnoli avevano preteso di dare alla linea di demarcazione, asserendo che essa non si riferiva soltanto all'area dell'Atlantico, ma correva intorno al mondo, dividendolo in due parti esatte, andava a vantaggio della Spagna, decisa a non perdere possibili futuri acquisti orientali, mentre stava affannosamente cercando una rotta per l'Asia attraverso l'Atlantico. Ma quella tesi era di grave danno agl'interessi di Lisbona, che intendeva avere mano libera in Asia, ora che di là cominciavano a giungere regolarmente i carichi delle spezie.

Con la bolla *Ea quae* del 24 gennaio 1506 papa Giulio II confermò il trattato di Tordesillas nella sua esatta accezione, impedendo altresì ogni eventuale tentativo di ritorno alla distanza di 100 leghe, stabilita da Alessandro VI con la seconda *Inter caetera.* Poi, nel 1514, con la bolla *Praecelsae devotionis,* papa Leone X Medici accondiscese ulteriormente alle richieste portoghesi, grazie ad un abile intervento del viceré Albuquerque: assicurò al Portogallo il diritto di possesso di tutte le terre abitate da infedeli, sulle quali avesse esteso il proprio dominio, in Africa, in India, in qualunque parte del globo si giungesse per via di mare.

L'Oriente era garantito ai Portoghesi. Era garantito il Brasile. Non così il Nordamerica, dove il Labrador effettivamente non si trovava ad est della "raya" e dove sarebbe stato troppo complesso — e non sembrava ne valesse la pena di fronte a tanti altri acquisti — contendere con l'Inghilterra, che, oltre tutto, della "raya" non ne voleva sapere, come non ne voleva sapere la Francia.

* * *

Alla Spagna non restava che intensificare la propria azione, in America, ad occidente della linea di demarcazione. Quelle terre si rivelavano promettenti per l'oro, le perle, le possibilità di sfruttamento; ma non per le spezie. Avrebbero attirato mercanti, avventurieri, trafficanti di schiavi; ma era necessario continuare nell'opera di esplorazione per trovare la via dell'Asia.

Gl'insediamenti andarono perciò di pari passo con i tentativi di ricerca di un passaggio marittimo per l'Asia orientale, o più a nord di Cuba o più a sud del punto raggiunto dalla spedizione Coelho-Vespucci. La Corona operò talora regolamentando, talora organizzando e finanziando essa medesima spedizioni ed insediamenti, riserbando però sempre a sé la suprema autorità di governo. Nel 1503 venne costituita a Siviglia la "Casa de Contratación", a cui faceva capo tutto il traffico con le Americhe; nel 1509 nacque il Consiglio Supremo delle Indie, supremo tribunale di appello in materia temporale e spirituale; nel 1511 fu creato il Consiglio di Castiglia per la supervisione degli affari coloniali. L'iniziativa privata operò nella fondazione di stabilimenti, nella spinta all'immigrazione europea, negli investimenti di capitali favoriti dal regime monopolistico, riservato ai soli Spagnoli e, in modo particolare, dal decreto della regina che nel 1503 determinò i luoghi aperti al commercio degli schiavi. La Chiesa intervenne con l'invio di missionari e l'istituzione di un ordinamento ecclesiastico nelle nuove terre (le "curias", le "doctrinerías", le "misionerías", poi gli arcivescovati del Messico e del Perù).

Saccheggio e tratta degli schiavi caratterizzarono il viaggio di Juan de la Cosa nel 1504-1505 da Cumaná a Cartagena e di qui ad Urabá. Nel 1508 vennero ufficialmente considerati, in una conferenza riunita a Burgos, una spedizione per "proseguire il viaggio" alla scoperta di un "canale o mare aperto", ed un progetto d'insediamento e di conquista nell'America centrale. La spedizione, al comando di Vicente Yañes Pinzón e Juan Díaz de Solís de Lepe, costeggiò grande parte della penisola di Yucatán e penetrò, a quanto pare, nel Golfo del Messico. Il piano di colonizzazione fallì per l'imprevidenza dei suoi esecutori: soltanto un piccolo gruppo di uomini riuscì a stabilirsi nella città indiana di Darién, dando vita al primo stabilimento spagnolo in terraferma, Santa Maria la Antigua del Darién.

Il governo locale effettivo venne preso da Vasco Nuñez de Balboa, che si rivelò uomo di polso, ottimo amministratore, capace di dominare duramente, ma anche di rendersi amici gl'indigeni. Col loro aiuto organizzò tre spedizioni tra il 1511 ed il 1513: a nord-ovest, per un centinaio di miglia lungo la costa orientale dell'Istmo; a sud, nel bacino tra la Cordigliera occidentale e le colline sulla costa del Pacifico; infine nella famosa marcia attraverso l'Istmo che il 27 settembre 1513 lo portò a scoprire, dall'alto di un monte sul Golfo di San Miguel, il favoleggiato Mare Meridionale. Il suo arrivo al Pacifico, che suscitò entusiasmo in Ispagna, stimolò l'intervento della Corona per la costruzione di una flotta sul Mare Meridionale e soprattutto per l'invio di una spedizione alla ricerca del passaggio tra i due oceani.

Era quello che stavano cercando anche i Portoghesi: una piccola spedizione, organizzata a Lisbona da

Cristóbal de Haro, agente dei Fuegger, nel 1513-14 penetrò, a quanto pare, nel Rio de la Plata. Nel 1515 fu seguita da quella inviata dalla Spagna, sotto il comando di Juan Díaz de Solís che costeggiò il Brasile verso il sud, sino al Rio de la Plata, dove Solís cadde in un'imboscata tesa dagli indigeni.

Ma il tema dell'accesso al Mare Meridionale e della sua esplorazione non venne abbandonato; anzi fu considerato, in Ispagna, in due distinte iniziative. A Ferñao Magalhães, soldato portoghese di mare, che aveva servito in Oriente e si era poi dato alla Spagna, venne affidata la ricerca del passaggio tra i due oceani al sud del Rio de la Plata. A Gil Gonzáles Dávila, che era stato funzionario governativo a Hispaniola, fu riservata l'esplorazione del Mare Meridionale, verso settentrione, con una flotta di stanza nel Pacifico. Se un passaggio esisteva, a sud o a nord, lo si sarebbe trovato; e si sarebbe così risolto l'interrogativo se quella grande terra era l'avamposto della Cina.

* * *

La ricerca del passaggio a nord si risolse in un fallimento, in una serie d'imprese in cui all'intento delle esplorazioni si aggiunse quello della razzia, della conquista, dello sfruttamento, con partenza non più dalla madre-patria, ma dalle stesse basi americane.

Dopo il viaggio, nel 1513, di Ponce de León, in Florida e in Yucatán, la spedizione di Francisco Hernández de Córdoba, nel 1517, "per cercare e esplorare nuove terre", puntò di nuovo sul Yucatán, poi sulla costa occidentale della Florida; quella successiva di Juan de Grijalva proseguì nell'esplorazione del Yucatán; quella di Alonso Alvares de Pineda, nel 1519, per incarico del governatore della Giamaica, esplorò il Golfo del Messico dalla Florida occidentale a Vera Cruz: il passaggio non si trovò, né lo trovarono le esplorazioni, condotte nei cinque anni successivi, da Lucas Vásquez de Ayllón, Giovanni da Verrazzano, Estevão Gomes ed altri, lungo la costa dalla Florida orientale alla Nuova Scozia. Ugualmente negativi i risultati delle navigazioni intraprese, dopo una serie di difficoltà, soltanto nel 1522 e fino al 1524, da Gil Gonzáles Dávila, nelle acque del Pacifico, dal Golfo di Panamá al Golfo di Fonseca: con le scorrerie all'interno del Nicaragua raccolsero oro e scoprirono il lago omonimo. Poi l'avanzata, tra esplorazione, conquista e saccheggio, degli spagnoli dal Darién verso il nord, attraverso il Nicaragua, fu arrestata dagli uomini di Cortés che dal Messico scendevano al Mezzogiorno.

Magellano trovò il passaggio all'estremo sud e costrinse i contemporanei a prendere atto della realtà dell'esistenza, al di là dell'Atlantico, di un continente distinto dall'Asia orientale. Salpò da Siviglia nel settembre del 1519 con cinque vecchie navi, un equipaggio misto, spagnolo e portoghese, ed il futuro cronista dell'impresa, il gentiluomo vicentino Antonio Pigafetta, tenendo segreta la meta del viaggio. Attraversò l'Atlantico dalle Isole del Capo Verde alla costa brasiliana, e proseguì verso sud-ovest. Fece sosta al Río de la Plata, svernò a Puerto San Julián, in Patagonia; esplorò la costa meridionale sino allo stretto che porta il suo nome, nel quale s'inoltrò il 21 ottobre 1520: dopo 38 giorni di navigazione sboccò nel Pacifico. Volse a settentrione; trovato il vento favorevole, attraversò l'Oceano sino alle Filippine. Alla sua morte in uno scontro con gli indigeni, Sebastiano El Cano prese il comando: raggiunse le Molucche nel novembre 1521; poi rispedì sulla rotta del Pacifico una delle due navi rimastegli, che fu catturata dai Portoghesi; egli stesso, con l'altra, per il Mare di Banda, l'Oceano Indiano, il Capo di Buona Speranza, raggiunse Siviglia nel settembre 1522.

* * *

La scoperta del Pacifico fu una pessima notizia per gli Spagnoli, ai quali risultò chiaramente troppo lunga e pressocché impraticabile — con i mezzi di allora e senza punti di appoggio — la rotta occidentale per le Indie; fu una notizia ottima per i Portoghesi, che detenevano il percorso per il Capo di Buona Speranza. Due altri tentativi spagnoli di circumnavigazione del globo, per raggiungere l'isola delle spezie di cui El Cano aveva preso formalmente possesso, fallirono: delle sette navi di García Jofré de Loiasa, partite da La Coruña, una sola raggiunse le Molucche, nel viaggio del 1524-25, ma neppure quella ritornò.

La spedizione di Sebastiano Caboto alle Molucche, nel 1526, toccò la costa brasiliana presso Cabo São Agostinho, gettò l'ancora presso lo stabilimento portoghese di Pernambuco (Recife), ribattezzò col nome spagnolo di Catalina l'isola portoghese di Catarina, raggiunse Puerto los Patos (probabilmente Rio Messiambre); poi Caboto cambiò totalmente il piano di spedizione (se già non aveva in mente, alla partenza, un progetto diverso, perché conscio della disperata difficoltà di raggiungere le Molucche per la via dello Stretto di Magellano) e si volse all'esplorazione del Río de la Plata, nella ricerca dell'oro. Risalì il Paraná ed un breve tratto del Paraguai, essendo raggiunto, nel corso del viaggio, da una seconda spedizione comandata da Diego García di Moguer. Fu un'impresa iniziata favorevolmente, ma voltasi al peggio per le continue razzie spagnole, che provocarono le rappresaglie degl'indigeni, sicché, nel 1529,

prima García e poi Caboto presero la via del ritorno: i campioni d'argento ed i rapporti di Caboto fecero attribuire al grande fiume il nome, tuttora attuale, di Fiume dell'Argento (Rio de la Plata).

Gli approdi spagnoli, alla traversata dell'Atlantico, sulle coste ad est della "raya" e le esplorazioni dei grandi fiumi, che non si sapeva se scorressero in area spagnola o portoghese, il viaggio di Magellano, che aveva ignorato le disposizioni della bolla *Praecelsae devotionis* di Leone X a favore del Portogallo, la presa di possesso delle Molucche a nome del Re di Spagna, la spedizione di García Jofré de Loiasa, anche se fallita, e quella, altrettanto fallita, che Cortés inviò dal Messico alle Molucche nel 1527 furono tra le principali ragioni dello stato di guerra tra Spagnoli e Portoghesi in quelle isole del lontano Oriente, dove la guarnigione spagnola di Tidore resistette per cinque anni ai nemici. Nel 1529 Carlo V, impegnato a fondo in Europa contro la Francia, con il trattato di Saragozza cedette i diritti sulle Molucche al Portogallo, a garanzia di un prestito di 350.000 ducati: una nuova linea di demarcazione venne fissata, 17 gradi ad est di quelle isole.

La questione coloniale tra Spagna e Portogallo era sostanzialmente risolta. L'epoca delle grandi scoperte nel continente americano era conclusa nelle sue grandi linee. Era cominciato il periodo delle grandi conquiste o, meglio, delle esplorazioni connesse alle grandi conquiste.

Thales de Azevedo

ESPLORAZIONE, COLONIZZAZIONE E EVANGELIZZAZIONE

Con la scoperta del vasto territorio che sarebbe diventato il Brasile, i Portoghesi furono posti di fronte ad un grosso problema cui non trovarono subito soluzione. Il Portogallo era un piccolo paese, capace bensì di audaci imprese e di coraggiose iniziative che lo avevano portato nelle più lontane terre d'Africa e d'Asia, ma troppo limitato in uomini e mezzi materiali per poter pensare subito ad una colonizzazione permanente delle terre sudamericane appena scoperte.

Tuttavia, con lo sviluppo dell'agricoltura nelle isole dell'Atlantico (Azzorre, Madera) e le relazioni con commercianti e banchieri di altri regni, specialmente di Venezia, di Castiglia, dei Paesi Bassi, le possibilità di uno sfruttamento delle terre tropicali e subtropicali vennero a maggior concretezza. La principale difficoltà restava la scarsezza di mano d'opera, pretesto per servirsi degli schiavi negri africani nelle isole e anche nella madrepatria europea.

Tutto ciò spiega perché solo circa trenta anni dopo la scoperta fosse tracciata una linea di colonizzazione e di sfruttamento economico dell'America portoghese. Durante quei primi decenni i Portoghesi si limitarono a fondare, parallelamente ai Francesi e agli Spagnoli, piccole "fattorie" sul litorale per scambiare con gli indios strumenti agricoli, armi, tessuti e chincaglierie, contro il legno colorante dell'albero brasile (il *pau-brazil*), fibre e poche altre mercanzie. Solo più tardi, la Corona portoghese decise di misurare e dividere le terre lungo quel litorale per donarle a nobili, militari e impresari che fossero in grado di popolarle e svilupparle con le loro risorse finanziarie, stabilendo una serie di quindici "capitanie" ereditarie.

I contatti con gli indios sono in quei primi tempi casuali e sporadici. La nave degli scopritori lascia a terra due giovani allo scopo di imparare la lingua degli indigeni. Le flotte che navigano dal Portogallo verso l'Africa e l'Oriente cominciano a trovar rifugio e a rifornirsi di acqua in alcuni punti della costa. Alcuni marinai e missionari francescani e cappuccini sbarcano e vi si stabiliscono. Dalla convivenza nelle fattorie derivano unioni di Europei, soprattutto di Francesi, con donne indigene, iniziando la fusione delle razze. Alcuni indios sono condotti in Europa per essere mostrati alla corte e al popolo. I contatti non sono necessariamente negativi: la visione edenica del "buon selvaggio" sembra prevalere, all'inizio, su quella, opposta, delle "bestie in aspetto umano" (cf. il saggio di E. Cerulli che qui segue).

Il rapporto con gli indigeni si formalizza (e diverrà presto conflittuale), con la costituzione delle capitanie ereditarie: agli aggiudicatari, la Corona portoghese attribuisce una serie di privilegi e poteri perché possano amministrare le loro terre. Uno di tali dispositivi è quello di "attrarre i pagani", cioè i nativi, al loro servizio ed al lavoro sulle navi, dando così inizio alla schiavitù degli indios e sottomettendoli al regime politico e giuridico della metropoli. Ai colonizzatori europei si concedeva, tra altri vantaggi, l'esenzione dai tributi nel commercio con le altre capitanie e il diritto di "fare commercio con i pagani del posto" alle stesse condizioni. A questa volontà di trattare come uguali gli indios, pur se solo per interesse di commercio, si contrappone però l'idea che l'indigeno è una cosa, una merce, oggetto di scambio e di vendita come qualsiasi altro bene materiale. Da ciò il diritto, riconosciuto a quei governanti, di inviare ogni anno "come merce da vendere a Lisbona", alcune decine di indios, in esenzione dalle imposte che pagavano gli altri prodotti. Non è prevista l'incorporazione dell'indio alla società che si è venuti ad impiantare; i "pagani" restano esclusi dall'ordine sociale riconosciuto dalle leggi. Da ciò violenze e soprusi, alimentati dalla brama sfrenata di ricchezza dei colonizzatori e dei grandi proprietari terrieri, specialmente in quelle regioni, come l'Amazzonia, in cui è maggiore il numero degli indigeni e dove solo pochi erano gli schiavi importati dall'Africa. Le relazioni tra colonizzatori e amerindi sono allora caratterizzate a un tempo dalla ricerca di un contatto a fine di commercio e da violen-

ze, causate dalla prepotenza dei bianchi e dalle rappresaglie dei nativi, accompagnate anche da episodi di antropofagia, consentendo che i Portoghesi, usando il potere, le armi da fuoco, sfruttando le rivalità e fomentando intrighi che disuniscono le varie tribù, abbiano il sopravvento.

Tra le tribù del litorale ha inizio un processo di disintegrazione sociale e di scompiglio delle istituzioni, aggravato dalla fame e dalle malattie introdotte dai colonizzatori (specialmente malattie respiratorie e della pelle), dalle quali risultano epidemie ed una elevata mortalità. I colonizzatori, a loro volta, modificano il loro punto di vista, cominciano a vedere nei nativi un impedimento alle loro realizzazioni, un elemento ostile che dovrebbe essere eliminato o scacciato, anche se ancora desiderato come schiavo in varie attività e regioni; ma già nel 1551 si introducono gli schiavi negri portati dall'Africa come manodopera nelle grandi piantagioni di canna da zucchero, negli allevamenti di bestiame, nelle miniere d'oro e di diamanti, che renderanno prospera la colonia nei secoli XVII e XVIII.

Il regime delle capitanie ereditarie però, sia per mancanza di mezzi che per cattiva amministrazione, nonché per l'assenza di alcuni capitani, non ottiene i risultati sperati, tranne che in due capitanie dedite alla coltivazione della canna e alla produzione dello zucchero nel nordest della regione. La Corona decide allora di stabilire una amministrazione centrale della colonia e mettere in esecuzione un piano di popolamento e di sviluppo che si estenda a tutto il territorio. Nel 1549 si crea la figura del Governatore Generale e si danno al primo titolare di questa nuova carica mezzi idonei allo scopo, con il compito di fondare una città fortificata per resistere ai corsari che, appoggiati dalla Francia, dalla Spagna, dai Paesi Bassi, tentano di impadronirsi del paese. Il Governatore porta con sé uno statuto che gli conferisce ampi poteri; riguardo agli indigeni, si stabilisce che si scambi ciò che essi producono, particolarmente alimenti, contro strumenti agricoli o per la caccia e la pesca; si proibiva però di consegnare loro armi, bianche o da fuoco, mentre si stabiliva che, vicino agli abitati e nelle fattorie dei colonizzatori, fossero costruite delle fortificazioni per la "difesa contro i barbari e i corsari". Infine, si stabilivano le direttive per l'avvicinamento degli indios pacifici e la punizione di coloro che avessero combattuto contro i colonizzatori; se, per ottenere questo risultato, fosse stato necessario fare la guerra, si doveva concedere il perdono a chi riconoscesse "sottomissione e vassallaggio".

Ma al Governatore spettavano altre incombenze, una volta superato il periodo iniziale di fondazione della colonia. « La cosa principale che mi ha spinto ad occupare le terre del Brasile », diceva il Re del Portogallo nel succitato documento, « è la conversione della sua gente alla nostra Santa Fede Cattolica ». Questo progetto si ispirava al proposito, che il Portogallo si era prefisso sin dal secolo XIII, di "diffondere la Fede e l'Impero" e per cui gli erano state date dal Papa ampie prerogative (cf. il saggio precedente). Il modo di portare avanti questa missione nei confronti dei pagani doveva essere stabilito d'accordo con le autorità ecclesiastiche; ciò che importava era " stimolarli ad essere cristiani" e, affinché lo desiderassero, si raccomandava di trattare bene quelli che fossero a favore della pace e favorirli sempre, non permettendo che fossero oppressi; se qualcuno avesse commesso qualche abuso doveva essere corretto e punito affinché gli indios si sentissero trattati con giustizia, evitando anche la guerra che avrebbe impedito quei rapporti e quella fiducia necessari alla conversione.

Il Governatore è anche avvisato di attuare provvedimenti per ottenere una totale e sicura acculturazione degli indios. Il principale e più originale è che i convertiti siano isolati dagli indigeni ancora "barbari"; a mano a mano che venivano cristianizzati, dovevano essere riuniti in villaggi per vivere "separati dal contatto" con i pagani, continuando ad "essere addottrinati nelle cose della nostra Santa Fede". I giovanetti dovevano ricevere un trattamento speciale: siccome era più facile "insegnare loro meglio la dottrina", sarebbero stati istruiti, separati dalla convivenza con i pagani e portati negli abitati portoghesi per essere più tardi rinviati alle tribù a catechizzare dapprima i loro genitori e i parenti, e poi tutti gli altri. Per questo dovevano imparare la lingua portoghese e quelle parole, frasi e formule del catechismo che poi avrebbero ripetuto ai più anziani per attrarli alla nuova religione.

Perciò il Governatore Generale conduceva nella sua flotta, assieme ai funzionari dell'amministrazione, ai soldati, ai tecnici e operai incaricati della costruzione della città, anche un piccolo gruppo di sacerdoti e fratelli laici gesuiti con solida formazione teologica e grande entusiasmo evangelizzatore. I Gesuiti si mettono subito al lavoro, cercando di imparare la lingua dei nativi e conoscerne la religione e i costumi; iniziano la loro attività nelle vicinanze di Salvador, sede del governo. Anche se considerano gli indios come vere creature umane, seguendo la dottrina insegnata dal papa Paolo III, hanno difficoltà di capire la maniera di pensare, l'organizzazione sociale, le istituzioni e la religione di individui considerati bensì come esseri razionali, però decaduti da un antico modo di vivere e di pensare più genuino ed elevato, secondo le teorie sui "barbari" dei pensatori dell'epoca. Si mettono così al lavoro per rivelare il vero Dio ai pagani, con dedizione e spirito di sacrificio. Presto però si convincono della inutilità della predicazione in mezzo alle tribù e pro-

pongono al Governatore di riunire gli indios in villaggi, cioè in abitati sotto il loro comando, in cui i catecumeni possano essere istruiti e convertiti fuori dalla convivenza e dai cattivi esempi degli Europei. Restava la difficoltà di comprendere e superare le istituzioni e le usanze di questi discepoli, specialmente per quanto riguardava la maniera di considerare la divinità, il matrimonio ed il sistema di parentela, l'uso delle bevande inebrianti e l'ubriachezza, le abitudini di lavoro, le idee sulle malattie e la maniera di trattarle; ma la difficoltà maggiore stava ora nel convincere i barbari a lasciarsi portare nei villaggi per accettare il Cristianesimo e il nuovo modo di vita. Da ciò nasce l'idea che è praticamente impossibile ottenere i risultati voluti con buone maniere e con la persuasione: i religiosi consigliano perciò ai governanti di radunare gli indios nei villaggi con la forza, "per paura e sottomissione". Per giustificare moralmente e teologicamente la violenza, difendono la vecchia dottrina della "guerra giusta"; dottrina che i Portoghesi sono pronti ad applicare non solo alle tribù che resistono al trasferimento nei villaggi, ma a quelle che attaccano gli abitati e i posti di colonizzazione e persino alle tribù in lotta tra di loro.

Dal canto loro, i missionari cercano di sviluppare metodi catechistici e adattamenti dei codici etici della Chiesa alle strutture e norme degli indios, chiedendo alle autorità ecclesiastiche di Roma di dispensare i nativi da talune requisiti per il battesimo, la assoluzione dei peccati, il matrimonio. Per questo consultano i teologi gesuiti che in Spagna, specialmente a Salamanca, con l'assenso del loro fondatore Ignazio di Loyola, elaborano una "teologia positiva" in funzione delle scoperte e del contatto degli Europei con popoli di diversa cultura in Oriente, in Africa e in America. Il lavoro dei missionari si allarga in tutto il territorio; essi sono consultati ed appoggiati dai governanti nello sforzo di stabilire relazioni con tribù ribelli in varie regioni, per volgerle alla lotta contro i calvinisti francesi e olandesi che occupano parte della colonia, per convincerle a lasciarsi attrarre al litorale, vicino agli abitati e nelle fattorie dei colonizzatori, ove possano costituire forza-lavoro.

Là dove gli indios sono più vicini ai villaggi ed è più difficile l'introduzione di schiavi africani, i bianchi usano tutti i mezzi per ridurre gli indios in schiavitù. A questa tendenza si oppongono gli ordini reali, emanati durante tutto il secolo XVII contro la schiavitù dei nativi, come pure la difesa intransigente e coraggiosa da parte dei Gesuiti, tra cui eccelle, tra altri, il famoso predicatore Antonio Vieira.

Sono qui necessarie due osservazioni: la legislazione del Portogallo, che combatteva la schiavizzazione dell'indigeno e che perfino faceva liberare quelli già resi schiavi, fa sempre una riserva sulla "guerra giusta" e sull'obbligo di sottomettere e ridurre in schiavitù coloro che fossero stati vinti e catturati durante una di tali guerre. Si citano, a tale proposito, ordini reali e provvedimenti del 1570, 1587, 1595, del 1605, 1609, 1611, 1647 e 1649; la lettera regia del 1652 dava al padre Vieira ampia facoltà di costruire chiese, fondare missioni e "far scendere indios" e riunirli in villaggi, nella regione nord del paese, sotto la direzione dei padri della Compagnia di Gesù. Altra osservazione è che, nonostante le riserve su opportunità e motivi della sottomissione, questa non cessò mai di procedere oltre nell'interesse dei colonizzatori.

Da ciò lamentele, proteste e violenze anche contro i Gesuiti, accusati di monopolizzare quella manodopera a danno della economia della colonia: è questo uno dei motivi che causarono la loro espulsione dal paese nel 1759, ad opera del primo ministro portoghese, il famoso Marchese di Pombal. La cattura e la riduzione in schiavitù degli indios è anche fatta ad opera delle "entradas" o "bandeiras", grandi spedizioni armate che partono soprattutto da San Paolo, nei secoli XVII e XVIII, verso l'interno del paese alla ricerca di oro, smeraldi ed altre ricchezze e impegnate ad esplorare ed allargare i domini spagnoli e portoghesi; queste ultime, anzi, penetrano profondamente nel territorio ed occupano, in nome del Portogallo, molti territori che, in base al trattato di Tordesillas (v. sopra, alle pp. 8 ss.) avrebbero dovuto appartenere alla Spagna, sottomettendo e rendendo schiavi molti indios che vivevano nelle "riduzioni", organizzate e dirette da Gesuiti al servizio degli Spagnoli, specialmente nel Paraguay.

Il lavoro dei Gesuiti nel Brasile fra gli indios e tra le popolazioni urbane e costiere, è considerato come straordinariamente benemerito da parte di vari storici. Con la loro espulsione dal paese, infatti, i villaggi cominciano ad essere governati dagli stessi indios per mezzo di "capi e capitani" scelti dai governanti portoghesi e, più tardi, da rappresentanti bianchi del governo centrale, entrando in rapida decadenza quando i loro abitanti si disperdono per l'interno e per le città, ancora non adattati alle strutture ed abitudini della "civiltà".

I Gesuiti si erano occupati non solo dell'evangelizzazione propriamente detta, ma anche della acculturazione dei "selvaggi"; missionari di altri ordini continuarono in questo sforzo, ma in quell'epoca mancò del tutto un'esplicita politica indigenista, anche se i governanti portoghesi cominciarono ad abolire alcune discriminazioni nei confronti dei "barbari".

Si possono certamente criticare intendimenti e metodi dei Gesuiti, in particolare il tentativo di "deculturare" gli indios per imporre loro la cultura europea nella sua ver-

sione gesuitica e portoghese (Neves 1978: *passim*). Nel libro *Casa-Grande e Senzala* Gilberto Freyre, prima di altri, ha esaminato la catechesi come processo acculturativo, facendo notare: (a) le premesse morali su cui si basarono i missionari di Sant'Ignazio, cioè la interpretazione di alcuni costumi e istituzioni indigeni come errori e peccati che dovevano essere combattuti e puniti per la loro incompatibilità con la teologia e la etica cristiana; (b) lo sforzo nella preparazione di agenti interculturali: sacerdoti e fratelli laici capaci di parlare gli idiomi della regione, fanciulli indigeni già catechizzati, capi tribù convertiti; (c) le tecniche di introduzione delle nuove credenze, valori e costumi (1978: 217, 380).

L'espansione delle missioni gesuitiche è stato l'equivalente di una "conquista", anzi di una "conquista spirituale" perché uno dei loro punti fondamentali fu quello di non ricorrere mai all'uso della forza (Métraux 1949: 645). Ciò perché non vedevano necessità di lottare contro credenze diverse dal Cristianesimo: l'impressione era che gli indios non avessero "né legge, né re, né popolo", cioè che mancassero loro fede, governo, organizzazione sociale, o, in altri termini, un pensiero o una filosofia da combattere. Razionali come esseri umani, si trovavano ancora in uno stato di innocenza anche se pervertiti dal demonio. Questo spiega perché i Gesuiti usassero moderazione quando cominciarono a lavorare tra di loro, anche se nei villaggi mantenevano una disciplina rigorosa. Nel Brasile furono i pionieri di una evangelizzazione fino ad un certo punto acculturativa, memori delle direttive impartite già nel VII sec. da Gregorio Magno agli apostoli inviati in Inghilterra ed in Germania, nel senso di incorporare, interpretandoli e riconducendoli all'etica e al dogma cristiano, le istituzioni e i riti dei "barbari" pagani, senza distruggerli. Di tali procedimenti si avvalsero i missionari tra gli indios, adottandone canti e danze, abbigliamenti e gesti, figure mistiche e maniere di insegnare la fede, celebrando ricorrenze proprie degli indigeni, traducendo il catechismo e le preghiere nella lingua principale delle tribù — e ciò nonostante l'incomprensione e a volte la proibizione delle autorità ecclesiastiche, anche se con l'approvazione dei superiori e dei teologi della Compagnia di Gesù in Europa (Azevedo 1969: 140; 1976: 365).

Nell'Ottocento, anche dopo l'indipendenza del Brasile (1822), le autorità proseguirono lo sforzo di "pacificare" e integrare gli indios per mezzo della cristianizzazione ad opera di missionari di vari ordini, aiutati e finanziati dai governi delle province e dal governo centrale: oltre ai francescani (poi i cappuccini) attivi fin dai primi tempi della colonia, si distinsero carmelitani, domenicani, mercedari, oratoriani, redentoristi, salesiani, e diverse congregazioni femminili. Il metodo seguito era ancora di organizzare villaggi sotto la direzione dei missionari, ma le precarie condizioni in cui questo lavoro era realizzato facevano sì che molti di quei villaggi in pochi anni entrassero in decadenza e gli indios si disperdessero tra la popolazione rurale. Per superare queste difficoltà, i religiosi adottano il sistema delle "sante missioni", cioè di visite ai villaggi e alle fattorie, con brevi periodi di intensa predicazione per insegnare la dottrina, ravvivare la fede e consolidare l'influenza della Chiesa. Questo programma si estendeva anche ai Portoghesi e agli schiavi, negri e indigeni, e seguiva i piani pastorali stesi in Europa per "cristianizzare di nuovo la società" dopo la Rivoluzione Francese; importante a tal fine la fondazione di collegi in cui educare i bambini perché fossero a loro volta portatori della fede cattolica.

Vale la pena ricordare che fin dalla costituzione della colonia nel 1549, la Chiesa era sottoposta al regime regalista del Patronato concesso dalla Santa Sede alla monarchia portoghese alcuni secoli prima. La istituzione ecclesiastica rimaneva sotto la tutela e la direzione dello Stato che indicava al papato i candidati all'episcopato, nominava e stipendiava i parroci, approvava l'introduzione di congregazioni e ordini religiosi, sottometteva al suo *placet* l'entrata in vigore delle bolle papali e le norme disciplinari del clero. Era anche del potere secolare il privilegio di regolamentare la catechesi, potendo chiudere e vigilare i noviziati, approvare i *curricula* degli studi e il corpo docente dei seminari, controllare le comunicazioni tra l'episcopato e la Santa Sede, e tra le organizzazioni religiose e le loro direzioni centrali fuori del paese. L'azione ecclesiastica era perciò considerata un "servizio" di Stato ed i vescovi ed il clero erano trattati come funzionari pubblici. Ciò spiega come a volte si verificassero conflitti con le autorità civili circa le scelte delle località da visitare, i finanziamenti e le altre necessarie provvidenze.

Riguardo agli indigeni, si deve notare l'efficacia di quella pedagogia: i nativi accettavano di buon grado quelle visite perché corrispondevano alla tradizione india dell'arrivo degli stregoni e sacerdoti pagani "per compiere le cose sante"; gli abitanti dei villaggi avevano l'abitudine di pulire i sentieri e accoglierli con danze e canti, mentre gli stregoni predicavano con alte grida, girando attorno alle capanne. I missionari si comportavano in maniera simile, entrando in processione nei villaggi, accompagnati da canti, portando stendardi e predicando a voce alta, con molti gesti (Hoornaert 1977: 125).

Diverso era il trattamento riservato agli schiavi negri portati dall'Africa: dopo brevi e sommarie prediche, quando erano scaricati nei porti, venivano battezzati e ricevevano nomi cristiani in massa, senza che fosse necessario fare una professione esplicita nella fede dei loro padroni

e proprietari. Contrariamente agli indigeni, i negri non furono riuniti in villaggi sotto la direzione dei religiosi: lavoravano e convivevano con i bianchi nelle fattorie, nelle piantagioni di canna da zucchero, nelle miniere di oro e di diamanti. Nelle *senzalas*, cioè nell'insieme di poverissime abitazioni in cui erano alloggiati vicino alle lussuose ville dei loro padroni, continuavano a rendere culto alle loro divinità, gli *orixás,* che nascondevano con danze, canti e suoni di tamburi onde i bianchi pensassero che fossero semplice divertimento e feste senza significato religioso. Per necessità di adattamento e per somiglianza di attributi analoghi a quelli degli *orixás,* in questi culti introdussero santi cattolici le cui immagini presero posto nella loro liturgia; inoltre adottarono preghiere ed altri elementi della religione cattolica. Questo sincretismo spiega la tolleranza con cui quei riti furono accettati dai bianchi e dalla Chiesa e la persistenza di queste credenze e culti che a tutt'oggi si rivelano in grandi manifestazioni collettive e nella moltiplicazione dei *terreiros* o centri delle religioni dette "afro-brasiliane", che, unendosi sincretisticamente ad altre fedi, danno origine a nuovi culti e credenze (la *umbanda* per esempio), che si estendono in tutto il paese contaminando il cattolicesimo nelle sue espressioni popolari. Sono questi i fenomeni che, negli ultimi trenta o quaranta anni, hanno occupato i ricercatori brasiliani, europei e americani specializzati in sociologia e etnografia della religione (Bastide 1960; Ribeiro 1982).

Tornando agli indios, anche missionari protestanti cominciarono a lavorare tra loro sin dall'inizio del nostro secolo. Degna di nota è la traduzione del Vangelo in lingue dei nativi da parte del Summer Institute of Linguistic, mantenuto da enti protestanti nordamericani. Per sospetti di ordine politico in anni recenti le autorità brasiliane hanno proibito a questa organizzazione di effettuare ricerche dirette in mezzo alle popolazioni indigene. Le missioni cattoliche si sono riunite alcuni anni fa in un Consiglio Missionario Indigenista, il CIMI, che, per motivi politici, si è messo in contrasto con la Fondazione Nazionale dell'Indio (FUNAI, su cui vedi il contributo di E. Zarur alle pp. 33 ss.). Anche l'opera diretta del CIMI fra i nativi è stata resa difficile: l'ente però continua il suo lavoro di collegamento tra le varie tribù e di organizzazione degli indios in riunioni di presa di coscienza e di rivendicazione della protezione e difesa da parte dello Stato, della demarcazione dei confini delle riserve per le tribù, di difesa contro l'avanzata delle grandi multinazionali e dei proprietari terrieri nei territori indigeni, cercando di far rispettare i dettami dello Statuto dell'Indio, promulgato dallo Stato in accordo con la Costituzione Federale. Questo lavoro ha aumentato il prestigio dell'ente ed il suo potere di pressione, e in questo riceve l'appoggio di organizzazioni che si dedicano, soprattutto tra antropologi e sociologi, alla difesa degli interessi degli indigeni (Oliveira 1981).

Anche se con la Repubblica (1889) si addiviene alla separazione tra Chiesa e Stato (accolta di fatto con sollievo dalla Chiesa, che accrebbe più liberamente la sua attività e influenza) il lungo regime di "Cristianità", con stretta associazione e mutua dipendenza tra la sfera spirituale e amministrativa, tra il Trono e l'Altare, spiega alcune delle caratteristiche della presenza e dell'opera della Chiesa in Brasile e dei rapporti tra i due poteri fino al giorno d'oggi (Bruneau 1974; Schoyans 1973; Azevedo 1981).

BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, Th. de

1969 *Povoamento da cidade do Salvador,* Coleção Baiana, Editora Itapuã, Salvador (3ª ed.).

1976 " Catequése e aculturação ", in SCHADEN, E. (ed.), *Leituras de etnologia brasileira,* Cia. Editora Nacional, São Paulo.

1978 *Igreja e estado em tensão e crise. A conquista espiritual e o Padroado na Bahia,* Ensaios, n. 51, Editora Ártica, São Paulo.

1981 *A religião civil brasileira. Um instrumento político,* Editora Vozes, Petropólis.

BASTIDE, R.

1960 *Les religions africaines au Brésil: vers une sociologie des interpenetrations de civilisations,* Bibliothéque de Sociologie Contemporaine, Presses Universitaires de France, Paris.

BRUNEAU, Th. C.

1974 *Religiosity and politicization in Brazil, the Church in an authoritarian regime,* McGill University Press, Montreal.

FREYRE, G.

1943 *Casa-grande e senzala,* Livr. J. Olympio Edit., Rio de Janeiro (4ª ed.).

HOORNAERT, E.

1977 " A pedagogia evangelizadora ", in HOORNAERT, E., et alii, *História da Igreja no Brasil,* Ed. Vozes, Petrópolis.

MÉTRAUX, A.

1949 " Jesuit Missions in South America ", in STEWARD, J.H. (ed.), *Handbook of South American Indians,* vol. V, pp. 645-53, Smithsonian Institution, Washington.

NEVES, L.F. Baêta

1978 *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagáios. Colonialismo e repressão cultural,* Forense Universitária, Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, R. Cardoso de

1981 " Movimentos indigenas e indigenismo em Brasil ", *América Indígena,* Instituto Indigenista Interamericano, México.

RIBEIRO, R.

1982 *Antropologia da religião e outros estudos,* Editora Massangana, Fundação Joaquim Nabugo, Recife.

SCHOYANS, M.

1973 *Destin du Brésil. La technocratie militaire et son idéologie,* Ducolot, Gembloux (Belgique).

Ernesta Cerulli

L'OTTICA DEL DIVERSO: L'IMMAGINE DELL'INDIO DEL BRASILE IN EUROPA, TRA I SECOLI XVI-XIX

Ci temono molto e anche questo ci aiuta (M. da Nóbrega, 1549)

Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage (M.E. de Montaigne, 1580)

Al principio tutto il mondo era come l'America (J. Locke, 1690)

In Brasile il verbo explorar *(= esplorare) ha assunto anche il significato di sfruttare* (F. Huxley, 1963)

Il grande paese, oggi conosciuto con il nome di Brasile, fu scoperto dalla flotta del portoghese P.A. Cabral il 22 aprile del 1500: pochi giorni di navigazione lungo le coste atlantiche e pochi e fugaci contatti con i nativi ignudi furono sufficienti per la nascita del mito, parallelo e contraddittorio, del "buono" e del "cattivo" selvaggio, rivelatore più che della cultura degli indios, della particolare ottica con cui l'Europa dell'era delle grandi scoperte geografiche considerava il nuovo e il diverso.

Una lettura critica delle fonti dirette — esploratori, missionari, funzionari governativi, coloni e, più tardi, i naturalisti — e delle riflessioni, interpretazioni e costruzioni che esse provocarono in Europa, nella ristretta cerchia dei filosofi, letterati e naturalisti, in quel lungo arco di tempo che va dalla scoperta alla fine dell'Ottocento, quando ha inizio la ricognizione etno-geografica dell'area con metodi autenticamente scientifici, provoca una sensazione di disagio e di insoddisfazione per l'atteggiamento generalmente chiuso di fronte al nuovo e al diverso e per la monotona ripetitività con cui la grande esperienza della scoperta di un nuovo mondo è vissuta *in loco* e ripensata a tavolino.

Tutti, esploratori o missionari, avventurieri o letterati, filosofi o scienziati, benché figli di un Umanesimo che già sfociava nelle grandi conquiste del Rinascimento, conoscevano in pratica un'unica verità, quella rivelata dalla Bibbia: e attraverso quella cercarono correlazioni e affinità o, viceversa, la negazione di ogni forma di religione e quindi di cultura a riguardo delle genti appena discoperte. Donde i miti "biblici", non importa quanto in contraddizione tra loro, dell'apostolo Tommaso, primo predicatore cristiano in Brasile (Nóbrega, Knivet, Staden, ecc.) identificato, anche per il nome (Tomé in portoghese), con *Sumé,* eroe culturale e antenato mitico degli indios *Tupinambá*, i quali per lungo tempo furono assunti a paradigma di tutti i popoli e culture del Brasile; o delle dodici tribù disperse d'Israele (F. de Morais, ex gesuita); o, a sostegno di un'ottica negativa di tipo infernale, discendenti maledetti di Cam: « un popolo maledetto e abbandonato da Dio » (J. de Léry, pastore ugonotto).

E' pure da notare che l'angustia dell'orizzonte europeo nei confronti del nuovo è ancora aggravata da una certa tendenza affabulatoria propria dell'epoca: per cui, da entrambe le parti, l'incontro fu recepito entro i confini del prodigioso. Da una parte i non-uomini, le fiere, i mostri, la cui disumanità fu suffragata dalla scoperta di pratiche cannibalesche, dall'altra gli dei, la cui venuta era più o meno prevista e attesa dalle mitologie locali. Insomma, la reciproca negazione della vera identità/umanità dell'altro.

A questi difetti di partenza altri ne vanno aggiunti: i limiti del pregiudizio etnocentrico di ciascuno dei paesi colonizzatori, che si esprimono in una sorta di ripugnanza/negazione nei confronti delle differenze (Bastide 1971: 35). I Francesi, ritenendosi culturalmente superiori a tutti gli altri popoli del mondo, sono portati a superare le differenze attraverso un intenso processo di assimilazione al proprio *modus vivendi* (ivi, 27-29), mentre gli Inglesi, anche loro malgrado, presumono di incivilire i popoli da essi considerati inferiori. Dal canto loro, Spagnoli e Portoghesi, i grandi protagonisti della colonizzazione dell'America meridionale, sembrano ossessionati dal desiderio di convertire tutti alla vera fede. Nella realtà, poi, al disotto di questi nobili scopi, si nasconde la volontà di sfruttare e farsi servire (Cocchiara 1961: 235-236). Inoltre si avverte sempre nelle fonti un legame emozionale con la propria cultura, il che

consente di tagliar fuori il paese estraneo in cui ci si trova, vivendo come in un bozzolo che permette solo di osservare, ma non di entrare in contatto (Street 1975: 27).

Da tali visuali e atteggiamenti non potevano che derivare modalità di approccio contraddittorie nelle loro generalizzazioni, con il risultato che due cosmovisioni e correnti di pensiero si alternano e si contrappongono — o più spesso convivono, tanto negli scritti inviati d'oltremare come nelle loro interpretazioni a tavolino fatte in Europa — passando entrambe per la mediazione delle "assenze", estrema conseguenza di un'ottica etnocentrica incapace di vedere la diversità.

Il Brasile di A. Thévet e dei Calvinisti, di de Léry e di Montaigne poté così essere assunto a modello fisso, atto ad esprimere quel che si doveva intendere per selvaggio, naturalmente a prescindere dalle valutazioni che si potevano dare di tali popoli, oscillando dal paragone con le bestie feroci, fino alla franca idealizzazione mitica, con la nudità quale espressione dello stato delle origini (Landucci 1972: 95).

Secondo una delle chiavi di lettura mitica della realtà naturale e culturale del Brasile, esso è immagine vivente del Paradiso Terrestre, riscoperto in quella natura rigogliosa e intatta, ove si aggira, innocente e ignudo, il "buon selvaggio"; la mitologia negativa, invece, pone in luce una natura incombente e indomabile, ove è all'agguato il selvaggio nudo, ma armato, feroce e cannibale, un essere bestiale, alleato del demonio... Le due visioni estreme, entrambe negatrici dell'autentica umanità dell'indio brasiliano, concordano però nell'affermare per esso la totale assenza di cultura. « Non tengono né legge né fede nessuna e vivono secondo natura. Non conoscono immortalità d'anima, non tengono fra loro beni propri perché tutto è in comune; non tengono termini di regni e di province; non hanno re; non obbediscono a nessuno, ognuno è signore di sé, non amicizia, non grazia, la quale non è loro necessaria, perché non regna in loro codardia. Infra me pensavo esser presso al paradiso terrestre... ». Così A. Vespucci, il 22 luglio del 1502 nella celebre lettera al suo principe Lorenzo di Pier Francesco de' Medici: le lapidarie asserzioni che contrappongono alla visione edenica il totale vuoto culturale sono il frutto di osservazioni fatte durante 27 giorni di navigazione lungo la costa del Brasile, probabilmente tra Natal e Bahía: i contatti con gli indigeni furono limitati a modesti scambi commerciali e a un linguaggio gestuale, per mancanza di ogni comprensione linguistica. « ... Uomini selvaggi, privi di ogni cultura e forma umana, profondamente diversi da noi per costumi e condotta, senza alcuna nozione di religione, onore, virtù, giusto e ingiusto, tanto che mi è venuto il dubbio che fossimo capitati tra bestie dotate d'aspetto umano... ». Così N.D. de Villegagnon (1557), conquistatore della Francia Antartica e fondatore di Rio de Janeiro, in una non meno celebre lettera a Calvino, della cui confessione religiosa egli era seguace.

La visione edenica provoca una serie di reazioni su vari fronti: essa piace agli uomini di religione che pensano a una facile conquista spirituale di quell'umanità innocente e priva di tutto: « ... qualsiasi fede noi si voglia dar loro potrà facilmente imprimersi nei loro cuori, poiché il Signore ha dato loro corpi ben fatti e volti buoni come si conviene a uomini buoni ... » (Pero Vaz de Caminha, cronista al seguito di Cabral in una lettera al Re del Portogallo, Emanuele I); inoltre essa stimola la ricerca di termini di paragone già noti, chiamando in causa storia antica e mitologia classica, oltre alle Sacre Scritture, onde poter dare una paternità plausibile agli abitanti di un Brasile paradisiaco.

Ecco quindi entrare in gioco l'Atlantide di Platone, la "grande isola" oceanica scoperta dai Cartaginesi al di là delle Colonne d'Ercole e di cui parla Aristotele, il Giardino delle Esperidi e il Regno delle Amazzoni, nella incapacità di intendere il nuovo e il diverso nella loro realtà concreta: una fuga nell'irrazionale della favola e che indubbiamente richiamò sulla terra appena discoperta interessi e curiosità maggiori di quanti non ne suscitasse la constatazione che quel paese non offriva ricchezze sul piano commerciale. Il Paradiso Terrestre apparentemente mancava di oro e l'abbondanza inesauribile del legno verzino e di bellissime piume non poteva certo esser considerata una ragione sufficiente per spingere il piccolo paese lusitano alla conquista e penetrazione del lontano territorio di oltremare.

La forza e il fascino del richiamo mitico accesero fantasie e cupidigie, la cui eco era destinata a rinforzarsi a ogni nuova scoperta di ordine commerciale e anche a perdurare molto a lungo, fin dentro ai nostri tempi; se ancora nel 1925 il colonnello inglese P.H. Fawcett mise in piedi una spedizione volta alla ricerca di « ... vestigia meravigliose di antiche città, vestigia incomparabilmente più antiche di quelle d'Egitto.. » (Fleming 1950: 13) nel cuore del Mato Grosso, tra il corso dei grandi affluenti meridionali del Rio delle Amazzoni, sulla scorta di più antiche notizie di fonte portoghese (1743) che richiamano un altro mito, pur esso nato con la scoperta dell'America: l'Eldorado, la cui ricerca affannosa fu determinante per la penetrazione europea nell'interno del sub-continente meridionale.

Tra zelo missionario, ipotesi mitiche e possibilità commerciali, non è certo da trascurare un'altra reazione alla scoperta del Brasile, le cui conseguenze sono state durature e sono tuttora ben visibili nel complesso mosai-

co che ne costituisce l'attuale realtà etnica: l'incrocio razziale, attuato fin dagli inizi su larga scala, ha avuto come risultato la formazione di un meticciato che rappresenta oltre il 30% della popolazione totale del Brasile, contro appena il 2% di presenza amerindia. L'umanità innocente e ignuda attrasse gli scopritori, gli avventurieri, i mercanti, i coloni, mentre suscitò lo sdegno dei missionari e una certa ripugnanza tra i pensatori a tavolino se lo stesso Montaigne, che pur difende l'integrità morale dei nativi del Brasile, ne lamenta l'assenza di brache! (pp. 239-253, e *passim*). Mentre, per Voltaire, i *Tupinambá* sono « ... occupati unicamente dei propri bisogni corporei, pronti ad accoppiarsi indifferentemente con le loro sorelle, le loro madri, le loro figlie e, per di più, antropofagi... » (*Essai sur les moeurs*, II, p. 365 s.).

Del resto, a una lettura critica delle fonti, risulta che fu la bellezza muliebre ad attrarre gli scopritori, a cominciare da Pero Vaz de Caminha, facile reazione di un'Europa supervestita e ossessionata da una strettissima morale sessuale. Infatti, all'evidente gusto visivo per la nudità femminile si contrappone il giudizio morale circa un *habitus* comunque riprovevole, non importa se nell'ottica edenica o in quella infernale. Invano i missionari cattolici e protestanti tuonarono contro il concubinaggio interrazziale, da essi visto come una manifestazione di lussuria, di cui erano ugualmente colpevoli indios e colonizzatori: ma i primi un pochino di più: « ... gente che considera il sesso un elemento essenziale per essere felici. Le loro parole, i loro pensieri, le loro azioni in ultima analisi battono sempre su questo tasto — ed è qualcosa che ben difficilmente uno riesce a non sentire e perfino a non vedere » (Anchieta 1562: IV, 130); e ancora: « ... le donne girano nude e sono incapaci di dire di no a chiunque. In realtà sono loro che provocano e importunano gli uomini giacendosi sulle amache perché ritengono che sia un onore giacere coi Cristiani » (*ibidem*); mentre il gesuita Gonçalves riferiva che le donne indie « oppongono scarsa resistenza a coloro che le insidiano. In effetti invece di resistere sono loro che vanno a cercarli fin dentro casa... ».

Sembrò allora un buon sistema per resistere alla tentazione e alle sue peggiori conseguenze, quello di vestire gli ignudi, un'imposizione che gli indios accettarono come una mascherata, ma che non adottarono mai sul serio, almeno per un lunghissimo periodo. Nell'ottica missionaria e in seguito in quella olandese-protestante del XVII secolo e, ancora dopo, nella visione positivista del XIX secolo, ciò fu visto come una prova di irriducibile "selvaggeria": e del resto, gli stracci europei più che alla castità dei conquistatori mi sembra contribuissero al passaggio dall'immagine edenica a quella infernale, tanto i fornitori di vesti giudicavano grotteschi i nativi del Brasile paludati in un disparato e approssimativo abbigliamento europeo: « ... parecchi ... si servono attualmente delle vesti che i Francesi danno loro in cambio delle merci che essi si recano ad acquistare in quel paese. E non senza esser causa di risate, perché ne vedrete taluni portare solamente il cappello, essendo per il resto completamente nudi: altri porteranno solo i calzoni senza farsetto, altri ancora il solo farsetto o una giacchetta fino alla cintura. Ve ne sono parecchi che indossano solamente una camicia, a meno che talora non gli prenda la fantasia di vestirsi al completo, ma ciò non dura a lungo, mezza giornata o al massimo un giorno intero... » (Abbeville 1963: 275-276).

Curiosamente, la visione edenica del Brasile nell'ottica occidentale trova il suo preciso riscontro nelle mitologie e nelle credenze degli indios, che, nei tempi immediatamente anteriori alla scoperta, avevano provocato ingenti migrazioni etniche dall'interno del paese verso la costa atlantica, alla ricerca di una "Terra senza mali" promessa dall'eroe culturale o dall'antenato primordiale, luogo di delizie, di abbondanza e di eterna giovinezza, e soprattutto unico e ultimo rifugio quando si sarebbe verificata la catastrofe cosmica, la fine del mondo. Con l'arrivo degli Europei e della loro superiore tecnologia, la promessa messianica parve realizzarsi, ma l'illusione fu di breve durata e il suo crollo diede luogo ad altre migrazioni, o piuttosto a fughe verso l'interno, per sfuggire alle violenze dell'invasore (Métraux 1971: 17-29).

Non è possibile indicare il momento preciso in cui in Europa alla visione edenica si sostituisce — o meglio si affianca — quella infernale, diabolica, del resto non del tutto assente neppure nelle cronache più favorevoli ai "selvaggi"; per un lungo periodo le due opposte visioni convivono e si integrano, giocando in tono morbido o duro sul tema delle assenze di tutti quegli elementi culturali che per l'Europeo dei secoli XVI e XVII, fosse egli ignorante o dotto, erano l'essenza stessa della civiltà: lo stato, il potere centrale, il lavoro organizzato, la scrittura, il ferro, l'aratro, la ruota, il cavallo, la polvere da sparo, il vetro, le vesti, per non parlare della religione. In sostanza, come possiamo constatare, il Brasile mancava di tutti quei beni fondamentali la cui scoperta aveva permesso all'Europa di raggiungere e conquistare il nuovo mondo.

Con la ritirata dei "selvaggi" verso l'interno e con la massiccia importazione di schiavi africani, il fenomeno del concubinaggio e del meticciato praticamente scompare, mentre gli insediamenti stabili e le trasformazioni economiche, oltre alle guerre coloniali, contribuiscono all'affermarsi della visione infernale, che pare voler essere una non richiesta giustificazione per le atrocità commesse dai

colonizzatori nei confronti degli indios: quello che è certo, è che la popolazione indigena del Brasile è stata drasticamente ridotta dall'impatto della conquista e nei cinque secoli di contatto, per lo più all'insegna della brutalità, della violenza e dello sfruttamento. Secondo una stima attendibile (Hemming 1982: 553-564), al momento della scoperta il Brasile era sparsamente popolato da circa 2.500.000 indigeni, mentre oggi essi non sono più di 200.000, forse appena 100.000.

Nell'ottica delle "assenze", i primi contatti con gli indigeni brasiliani avevano mostrato la mancanza dell'oro, per cui si ritenne che non valesse la pena spingersi verso l'interno del paese, limitandosi a ridotti stanziamenti lungo la costa e a rapporti pacifici o addirittura amichevoli con gli indigeni. Ma tutto questo durò poco più di mezzo secolo e molti fattori contribuirono al capovolgimento della idilliaca situazione iniziale: le guerre tra Portoghesi e Francesi per il possesso del Brasile, che, tra l'altro, ebbero l'effetto di accrescere la naturale bellicosità india e di moltiplicare lo scatenarsi dei tradizionali conflitti intertribali, con lo schieramento delle tribù indigene a fianco dell'uno o l'altro dei due contendenti. Ovviamente la situazione conflittuale ebbe il suo peso nella letteratura del tempo, in una visione manichea che, elogiando con riserva i propri alleati indiani, attribuiva ogni sorta di atrocità a quelli dell'altra parte: e il giudizio degli indios nei confronti delle due parti avverse seguiva gli stessi binari.

Sfruttato il legno verzino — il "periodo rosso" dei commerci Brasile-Europa — iniziano altre attività agricolo-commerciali a vantaggio della madrepatria: l'esigenza di maggiori realizzazioni economiche spinge alla conquista, alla penetrazione e alla colonizzazione e da quel momento l'indio diventa pur esso un bene economico, l'utile schiavo da impiegare nelle miniere, nelle piantagioni, nelle spedizioni commerciali per la raccolta del caucciù e delle noci brasiliane: le ribellioni, le fughe, le vendette offrono altrettanti spunti per la visione infernale. Infine, due elementi della non-cultura indigena, fin qui trascurati anche se già noti, vengono ad assumere un peso determinante: da un lato il cannibalismo, dall'altro il carattere diabolico della religione e delle pratiche magiche, due "presenze" minacciose che giustificarono tutti gli eccessi dei conquistatori.

Nella seconda metà del XVII secolo, con la scoperta dell'oro nelle regioni di Minas Gerais e del Goiás, la visione diabolica dell'indio ha il sopravvento e relega l'Eden in un angolino assai periferico da cui viene ogni tanto riesumato da un qualche missionario più aperto e illuminato, o da qualche filosofo che riesce almeno in parte a sottrarsi all'ottica restrittiva del suo tempo, come Montaigne, Voltaire o Rousseau. I testi "sacri" della visione infernale coinvolgono osservazioni di prima mano e pensatori a tavolino. Tra i primi la scelta è difficile, ma ci sembra che la nuda cronaca di un'esperienza sofferta in prima persona sia la più efficace a rendere il trapasso quasi definitivo dal "buon selvaggio" al "cattivo selvaggio".

Hans Staden, un mercenario tedesco al servizio dei Portoghesi, nel 1553 fu catturato dai *Tupinambá* nei pressi dell'attuale Santos e per più di due anni rimase loro prigioniero, nella logorante attesa di finire in pentola, in accordo con il trattamento tradizionalmente riservato ai nemici fatti prigionieri sul sentiero di guerra: in quella cronaca nuda e diretta ben risulta l'inasprimento dei costumi tribali provocato dai conflitti franco-portoghesi; « ... io sono amico e parente dei Francesi, e il mio paese natale si chiama Alemagna. Replicarono che dovevo mentire: perché, se ero amico dei Francesi, cosa facevo mai tra i Portoghesi? Essi sapevano benissimo che i Francesi erano nemici quanto loro dei Portoghesi. E i Francesi venivano ogni anno con le navi, portando loro coltelli, asce, specchi, pettini e forbici; ed essi davano in cambio legno di Brasile, cotone e altre merci come piume e pepe. Perciò erano buoni amici. I Portoghesi non avevano agito così, perché negli anni passati erano venuti nel territorio e, là dove ora abitavano, avevano stretto amicizia con i loro nemici, i *Tupinikin*. Poi erano venuti anche da loro chiedendo di commerciare. Ed essi, i *Tupinambá,* pieni di fiducia, si erano avvicinati alle navi ed erano saliti a bordo, come facevano ancor oggi con le navi francesi. Ma quando i Portoghesi avevano avuto a bordo un certo numero di *Tupinambá,* li avevano aggrediti, legati e consegnati ai loro nemici che li avevano uccisi e mangiati... E inoltre dissero che con una palla i Portoghesi avevano portato via un braccio al padre dei due fratelli che mi avevano catturato e che in seguito a ciò egli era morto; si sarebbero ora vendicati su di me. Al che ribattei chiedendo di che cosa mai volessero vendicarsi su di me, dal momento che non ero Portoghese, essendo giunto poco tempo prima coi Castigliani; avevamo fatto naufragio e questo era il motivo per cui ero rimasto fra i Portoghesi...

... Il giorno dopo la bevuta riscaldarono la carne arrostita e la mangiarono. La carne dell'altro cristiano... rimase invece nella mia capanna, in una cesta appesa sopra il fuoco, nel fumo, per tre settimane, finché fu secca come un pezzo di legno... » (Staden 1970: 113-114; 130-132).

La letteratura sulla scoperta del Brasile è praticamente sterminata e forse neppure completamente esplorata, almeno con il senno di poi, cioè con l'ottica di oggi, salvo che in un intento strettamente etnologico, che ha

confermato la validità di molte informazioni e osservazioni, ridimensionando entro i giusti confini tanto la visione edenica quanto quella diabolica. E' chiaro che vi furono eccezioni, sia tra gli osservatori diretti come tra gli interpreti a tavolino: e del resto la visione manichea del nativo brasiliano risulta più ricca di sfumature se se ne osservano taluni aspetti particolari che a un pubblico attento rivelano certe verità essenziali, apparentemente nascoste sotto un'etichetta miope che caratterizzava come "assenze" tutte le "presenze" diverse. Ad esempio, non è da sottovalutare che, dopo i primi contatti positivi, anche gli indios aggiustano i loro obiettivi di osservazione e cominciano a guardare i loro conquistatori secondo un'ottica altrettanto etnocentrica, ma più aperta al nuovo, almeno nel campo degli strumenti. Vi sono poi altri fatti degni di considerazione: nei primi decenni successivi alla scoperta furono abbastanza frequenti i casi di acculturazione di Europei al modello indio, sia per libera scelta come per necessità di sopravvivenza, nonché l'instaurarsi di rapporti ottimali tra singoli Europei e intere tribù indigene, come nel caso di Pires de Campos, uno schiavista paulista che, nei primi decenni del Settecento, si assicurò, a titolo personale, un esercito di indios *Borôro*, segno di una possibile convivenza costruttiva e addirittura di integrazione. Né vanno taciute le ammissioni delle poche — e apparentemente non importanti — capacità dei nativi del Brasile: la loro perfetta integrazione con il loro difficile ambiente naturale, il loro coraggio in guerra, la loro abilità di arcieri, la loro generosità, il loro disinteresse, la loro totale lealtà verso gli amici — che li spinge magari alla vendetta, alla guerra, all'antropofagia — la fede religiosa, il rispetto per gli anziani.

La nostra mentalità moderna, figlia della scienza e della ragione, non si sorprende, certo, di fronte alla ingenuità e contraddittorietà delle fonti primarie, spesso dovute a uomini rozzi e ignoranti o a cronisti di parte, generalmente privi di ogni curiosità, ma pure fedeli descrittori e "fotografi" di realtà confermate dalla ricerca etnologica successiva e a cui allora non si seppe o non si volle dare alcuna importanza: mentre ci stupisce la miopia delle "grandi menti" che a tavolino e da lontano lavorarono sulle cronache di prima mano, accettandone senza alcun sussulto della ragione il mirabolante e l'esagerazione, l'Eden e l'Inferno, dando involontariamente man forte al gioco al massacro.

Ad accrescere l'interesse europeo per l'uomo rosso delle foreste brasiliane contribuirono forse, in misura assai maggiore degli scritti (dato anche l'altissimo tasso di analfabetismo dell'Europa tra i secoli XVI e XIX), altre due forme di divulgazione dell' "immagine" dell'indio: l'esportazione di alcuni indigeni, mostrati come fenomeni da baraccone nelle corti, nei palazzi dell'aristocrazia e perfino in pubblici spettacoli destinati ai sollazzi del volgo, e le illustrazioni che accompagnavano le relazioni di viaggiatori e cronisti, documenti interessanti per corredare visivamente l'ottica edenica o quella infernale. Data la vivacità degli interessi per l'argomento Brasile, il tema dell'indio ignudo o parato di penne, armato o in atto di danza, sovente con tra le mani un arto umano oggetto di una prossima agape cannibalesca, diventa un soggetto popolare, soprattutto in Portogallo, in Francia e in Olanda: gli Olandesi a partire dal 1630 ebbero una vasta rete di interessi commerciali e limitati possessi territoriali in Brasile, ove furono in costante stato di guerra con i Portoghesi, mentre agli inizi provarono una certa simpatia umanitaria per gli indios, ridotti in schiavitù dai Portoghesi, inducendoli in tal modo a passare dalla loro parte.

Tuttavia, la comprensione umanitaria ebbe breve durata, perché l'ottica etnocentrica non poteva produrre che incomprensione: infatti gli Olandesi, sobri e lavoratori, non riuscivano ad accettare il comportamento discontinuo degli indios nei confronti del lavoro regolare, né la loro smodata passione per l'alcol, senza rendersi conto che il Brasiliano libero, orgoglioso e virile, non attaccato ai beni materiali, accettava solo un tipo di lavoro pericoloso, stimolante, mobile, come la caccia, la guerra e, più tardi, l'allevamento di bestiame nel *sertão* (Hemming 1982: 331-338); e che le bevande alcoliche, pur non sconosciute alla cultura tradizionale, erano state uno dei tanti strumenti di distruzione importati dagli Europei.

Gli indios importati in Europa fecero sensazione, prima di trasformarsi in presenze abituali, nella seconda metà del XVII secolo: peccato che, almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze, non ci siano giunte memorie dirette della loro esperienza oltremare! Tra queste presenze, doverosamente coperte secondo il costume europeo, spicca Binot, della tribù india dei *Carijó* (Brasile meridionale) che il capitano francese Paulmier de Gonneville portò in dono, insieme ad altre mercanzie, alla figlia Suzanne, promettendo al capo locale di cui il giovane era figlio, che lo avrebbe fatto istruire nell'uso dell'artiglieria, nonché nelle tecniche di fabbricazione di specchi, coltelli e asce, che erano gli elementi della tecnologia avanzata degli Europei che maggiormente avevano attratto gli indigeni. Acculturatosi ai modelli francesi, e sposata Suzanne, Binot non tornò mai più in patria, quale testimone vivente della superiorità della cultura francese!

Se esaminiamo le illustrazioni che accompagnano le relazioni di viaggio e i dipinti conservati in musei, chiese e biblioteche europei e brasiliani, non possiamo che constatare come la visione edenica o quella infernale condizionassero anche visivamente l'immagine dell'indio, ri-

correndo anche a pochi stereotipi quasi immutabili: il paragone con le numerose fotografie di cui noi oggi disponiamo mostra precisione e accuratezza nella resa di particolari minori — ad esempio le armi, le acconciature di piume, la forma del villaggio cinto di palizzate, gli ornamenti labiali, ecc. — mentre non rende giustizia ai caratteri fisici, talora addolciti in un senso quasi classico, talaltra bestializzati o demonizzati. E' poi sintomatico il fatto che l'indio è rappresentato o in ozio — di cui l'attività di danza non può che essere un'estensione — o con le armi in mano.

* * *

I giudizi estremi e stereotipi sul "selvaggio" del Brasile assumono il loro pieno significato riduttivo specie se esaminati entro una cornice più vasta che coinvolge l'intera storia della conquista e del ripopolamento del paese con contingenti numerosi importati dall'Africa e dall'Europa, la ricerca etnologica moderna sui superstiti "selvaggi" e il recupero tardivo, ma non per questo meno interessante, che il Brasile contemporaneo, alla ricerca di una nuova identità storico-culturale, ha fatto dei suoi aborigeni, accettandone perfino il cannibalismo (Stegagno Picchio 1981: 28-29). In questa luce, che permette di aggiungere alla visione edenica e infernale una visione che potremmo definire composita, *Macunaíma* di Mario de Andrade opera la mediazione tra passato e futuro, in quella dimensione fuori-spazio e fuori-tempo che è propria del mito, presentando il suo anti-eroico protagonista quale l'immagine stessa del Brasile moderno, frutto di incroci secolari fra tre razze e tre culture profondamente diverse e alla cui creazione tutte hanno contributo, ciascuna con il proprio cannibalismo e la propria fede religiosa, la propria nudità o le proprie armature di ferro, il proprio disinteresse o la propria avidità (Tabucchi 1981).

BIBLIOGRAFIA

ABBEVILLE, Cl. d'
1963 *Histoire de la mision des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*, Graz (ed. orig. 1614).

AMSELLE, A.L. (ed.)
1979 *Le sauvage à la mode*, Paris.

ANCHIETA, J. de
1562 *Nuovi avisi delle Indie di Portogallo*, Venezia.

ANDRADE, M. de
1970 *Macunaíma. L'eroe senza nessun carattere*, Milano.

BALDUS, H.
1962 " Was ist seit 1500 aus dem Indianer Brasiliens geworden? ", *Akten des XXXIV Internationales Amerikanistenkongresses* (1960), pp. 187-94, Wien.

BASTIDE, R.
1971 *Noi e gli altri*, Milano (ed. orig. Paris, 1970).

BERTOLUCCI PIZZORUSSO, V.
1981 " Uno spettacolo per il re; l'infanzia di Adamo nella 'carta' di Pero Vaz de Caminha ", *Letterature d'America*, vol. II, n. 8, pp. 49-81, Roma.

BOGGIANI, G.
1895 *I Caduvei*, Roma.

BOGLÁR, L.
1935 " The ethnographic legacy of eighteenth century Hungarian travellers in South America ", *Acta Etnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. IV, pp. 318-59, Budapest.

CAMINHA, P. Vaz de
1943 *A carta de Pero Vaz de Caminha*, Rio de Janeiro.

CAMPOS, A.P. de
1862 " Breve noticia que dá... do gentío barbaro que ha na derrota da viagem das minas de Cuyabá e seu reconcavo... (1727) ", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. XXV, pp. 437-50, Rio de Janeiro.

CHIMARD, G.
1911 *L'exotisme américain dans la litérature française au XVIe siècle, d'après Rabélais, Ronsard, Montaigne, etc.*, Paris.
1934 *L'Amérique et le rêve exotique dans la litérature française au XVIIe et XVIIIe siècle*, Paris.

COCCHIARA, G.
1961 *L'eterno selvaggio. Presenza e influsso del mondo primitivo nella cultura moderna*, Milano.

DUCHET, M.
1976-77 *Le origini dell'antropologia*, 4 voll., Bari.

ÉVREUX, Y. d'
1864 *Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614*, Leipzig-Paris.

FLEMING, P.
1950 *Avventura brasiliana*, Milano.

GALEANO, E.
1981 *Les veines ouvertes de l'Amérique Latine*, Paris.

GANDAVO, P. de Magalhães
1576 *História de la provincia de Santa Cruz*, Lisboa.

GLIOZZI, G.
1977 *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze.

HARTMANN, Th.
1975 *A contribuição da iconografia para o conhecimento de índios brasileiros do seculo XIX, São Paulo.*

HEMMING, J.
1982 *Storia della conquista del Brasile*, Milano (ed. orig. London, 1978).

HOLANDA, S. Buarque de
1977 *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo (2ª ed.).

HONOUR, H.
1976 *L'Amérique vue par l'Europe*, Paris.

HUXLEY, F.
1963 *Affables savages*, Frome and London (2ª ed.).

JULIEN, Ch. A.
1946 " Les Français en Amérique pendant la première moitié du XVIe siècle ", *Colonies et Empires*, II série, vol. I, Paris.

KNIVET, A.
1906 " The admirable adventure and strange fortunes of Master A. Knivet ", in PURCHAS, S. (ed.), *Hakluytus Posthumus of Purchas his Pilgrimes (1625)*, Glasgow.

KOCH-GRÜNBERG, Th.
1909-10 *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien 1902-1905*, 2 voll., Berlin.

LANDUCCI, S.
1972 *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, Bari.

LÉRY, J. de
1580 *Histoire d'un voyage faïct en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*, Génève.

LÉVI-STRAUSS, Cl.
1960 *Tristi tropici*, Milano.

LOCKE, J.
1965 *Two treatises of government*, New York.

MEEK, R.L.
1981 *Il cattivo selvaggio*, Milano.

MÉTRAUX, A.
1963 " Les précurseurs de l'ethnologie en France du XVIe au XVIIIe siècle ", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, vol. VII, n. 3, pp. 721-38, Neuchâtel.
1971 *Religioni e riti magici indiani nell'America meridionale*, Milano.

MONTAIGNE, M. de
1962 *Essais*, Paris.

MONTALBODDO, F. da
1507 *Paesi nuouamente retrouati*, Vicenza.

MORAIS, F. de
1938-50 " Comentarios a S. de Vasconcellos ", in SOARES LEITE, S. (ed.), *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 voll., Lisboa-Rio de Janeiro.

NÓBREGA, M. da
1931 *Cartas do Brasil* 1549-1560, (S. SOARES LEITE, A. do VAL CABRAL e R. GARCIA, eds.), Rio de Janeiro.

PINTO, E.
1957-58 " Introdução a história da antropologia indígena no Brasil (seculo XVI) ", *América Indígena*, vol. XVII, n. 4, pp. 341-85; vol. XVIII, n. 1, pp. 17-49, 1958, México.

PURCHAS, S.
1906 *Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes* (1625), Hakluyt Society, 20 voll., Glasgow.

RADULET, C.M.
1981 " Paesi nuovamente ritrovati: le prime notizie sul Brasile ", *Letterature d'America*, vol. II, n. 8, pp. 83-99, Roma.

ROUSSEAU, J.J.
1968 *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Roma (ed. orig. 1755).

SOARES LEITE, S.S.J.
1938-50 *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 voll., Lisboa-Rio de Janeiro.

SPIX, J.B. von; MARTIUS, K.F.Ph. von,
1823-31 *Reise in Brasilien... 1817 bis 1820*, 3 voll., München.

STADEN, H.
1970 *La mia prigionia tra i cannibali (1553-1555)*, ed. A. Guadagnin, Milano.

STEGAGNO PICCHIO, L.
1981 " Antropofagia: dalla letteratura al mito e dal mito alla letteratura ", *Letterature d'America*, vol. II, n. 8, pp. 5-43, Roma.

STREET, B.V.
1975 *The savage in literature*, London-Boston.

TABUCCHI, A.
1981 " Macunaíma: la riscoperta del Brasile attraverso la letteratura ", *Letterature d'America*, vol. II, n. 8, pp. 113-26, Roma.

THEVET, A.
1557 *Les singularitez de la France antarctique*, Paris.

VERLINDEN, Ch.
1959 " Paulmier de Gonneville e os índios do Brasil em 1504 ", *Revista de História*, vol. XIX, n. 39, pp. 3-17, São Paulo.

VESPUCCI, A.
1507 " Mundus Novus ", in MONTALBODDO, F. da, *Paesi nuouamente retrouati*, Vicenza.

VIEIRA, A.
1925-28 *Cartas do Padre A. Vieira*, (J.L. de AZEVEDO, ed.), 3 voll., Coimbra.

VOLTAIRE,
1963 *Essais sur les moeurs*, 2 voll., Paris (ed. orig. 1754).

WIED-NEUWIED, M. von
1832 *Viaggio al Brasile negli anni 1815, 1816 e 1817*, 5 voll., Napoli.

Berta G. Ribeiro

CONTRIBUTI INDIGENI ALLA CULTURA CONTEMPORANEA

Che cosa il Brasile deve all'indio

Il Portoghese arrivato in Brasile era un uomo svincolato dalle proprie radici. Aveva lasciato in un villaggio europeo i suoi campi e le sue mandrie, la famiglia e la comunità il cui consenso regolava la sua vita. Nessuna legge lo legava alla nuova terra. Viveva come un estraneo con un popolo con il quale non s'identificava e di fronte al quale non si sentiva moralmente responsabile.

La distanza culturale che separava il colonizzatore dall'indigeno era immensa. In Brasile non trovò né i frutti conosciuti, né gli animali domestici ai quali era abituato. Le tecniche di coltivazione della terra a lui familiari non si applicavano alla foresta tropicale.

La superiorità numerica dell'indio, tuttavia, era assoluta rispetto agli scarsi contingenti europei che arrivavano dal mare. Così i colonizzatori, nonostante tutta la loro potenza tecnica e guerriera, dovettero imparare con l'indio a vivere ai tropici e a coltivare i suoi frutti. Questo processo fu chiamato "tupinizzazione", essendo l'etnia *tupí* prevalente sul litorale all'epoca della scoperta.

Mezzo secolo dopo si erano ormai formati lungo la costa alcuni nuclei di popolazione che rappresentavano la prima combinazione, anche se disordinata, di una cultura europea con una cultura tribale.

La storia del Brasile, d'ora in avanti, sarà l'avventura di questi nuclei pionieri di Bahía, di Pernambuco, di Rio de Janeiro e di S. Paolo, in lotta per non indianizzarsi, il che provocherà ogni tipo di preconcetto contro gli indios.

L'eredità più importante lasciata dagli indios alla società che si costituì nel loro territorio fu senza dubbio quella del loro sangue e dei loro geni. Sin dal primo momento la donna indigena fu il ventre in cui fu generata la popolazione che avrebbe occupato l'immenso territorio conquistato. I meticci (*mamelucos*), figli di padre portoghese e madre india, sebbene parlassero la lingua materna, alimentandosi così dei costumi dei loro antenati aborigeni, si identificavano ideologicamente con il padre. Le spedizioni di caccia all'indio e di ricerca dell'oro, intraprese dai paulisti, erano composte soprattutto da meticci e indios reclutati nei villaggi missionari. Meticci erano i *bandeirantes* più famosi, come Domingo Jorge Velho, spietato distruttore di Palmares, che per poter parlamentare con il vescovo di Pernambuco, nel 1697, ebbe bisogno di un interprete.

Fino al secolo XVIII, secondo lo Holanda (1957), nelle "capitanie" dove stavano i Gesuiti (S. Paolo, Rio Grande do Sul, Pará, Amazonas), la "lingua della terra" predominava sul portoghese, specialmente nell'ambito familiare, con una proporzione di 3 a 1; a S. Paolo, all'inizio dell'Ottocento, i vecchi si esprimevano ancora in *Lingua Geral,* come ancor oggi nel Rio Negro.

Più tardi la composizione della popolazione si modifica. Arrivano donne bianche e i preconcetti contro le indigene si inaspriscono. Le unioni regolari con indie, prima incentivate dalla legislazione coloniale, sono condannate. Il portoghese ormai può fare a meno dell'indio perché gli ha già strappato le cose fondamentali: la formula per sopravvivere ai tropici, il suo metodo di piantare le piante che coltiva, così come la maniera di prepararle e mangiarle; la sua forma di lavoro come schiavo, sostituito dal negro nelle imprese più lucrative; la sua combattività di guerriero per difenderlo contro gruppi ostili e l'invasore straniero; le sue conoscenze della terra come guida e come topografo. E della donna indigena la sensualità, il servilismo e la fecondità.

Si dirà altrove dell'ampia estensione territoriale in cui era radicata la tradizione culturale *tupí-guaraní;* come osserva Darcy Ribeiro (1977: 223), « quest'ampia distribuzione dei popoli *Tupí-Guaraní* prefigurò in qualche modo quello che sarebbe stato il Brasile come società nazionale, perché permise ai Portoghesi di aver a fronte una cultura indigena uniforme per quasi tutta l'area ter-

ritoriale che avrebbero occupato ».

Questo fondamento aborigeno della cultura brasiliana si conserva in gran parte dell'interno del Brasile. Ciò può essere osservato nella facilità con cui il *sertanejo* (abitante del *sertão,* regione arida dell'interno nordestino), il *caiçara* paulista (abitante dell'interno) o il *caboclo* amazzonico, trovano elementi culturali a loro familiari in un contesto tribale. Per tutti la base dell'alimentazione è la farina di manioca, coltivata e preparata con i medesimi procedimenti; nella cucina, i piatti, semplici o prelibati, così come molte bevande, sono gli stessi. Nella casa indigena trovano utensili domestici che sono loro familiari, e che chiamano con gli stessi nomi; riconoscono gli strumenti di pesca: il *pari,* una specie di palizzata con la quale si sbarrano stretti canali d'acqua dolce per catturare il pesce; il *juquiá* o *covo,* una trappola conica; il *cacuri,* che è un recinto per pesci, *tracajá* (un cheloni-de, *Podocnemis unifilis*) e tartarughe; tipi differenti di reti, di cesti e recipienti per il pesce; la pesca con ami e lenze e la pesca con il *timbó*, un veleno estratto da certe foglie di saponacee. Sono ugualmente familiari al *sertanejo* e al *caboclo* certi tipi di imbarcazioni come la *ubá* scavata a fuoco in un tronco d'albero; strumenti di musica, come il *berimbá* (arco musicale); trappole per la caccia come il *mundéu* o *alçapão* per quadrupedi e la *arapuca* per la caccia agli uccelli.

Gli uni e gli altri usano gli stessi prodotti di piante industriali, come il *breu,* la *almecega,* l'*imburana* e altri tipi di gomma; piante da tintoria come il *pau-brasil,* il *jenipapo,* l'*urucú;* fibre tessili tra le quali il *caroá,* il *caraguatá,* il *tucum,* il cotone; materiali da costruzione come il *sapé* (paglia), il *cipó,* le foglie e il tronco di palme; e un grande numero di erbe medicinali per le pratiche sciamaniche.

Oltre a questi elementi, il *caboclo* ne identificherà altri, come l'amaca, i panchetti, il fumo. Sono comuni a indio e *caboclo* certi costumi come quello di fare giornalmente il bagno nel fiume, camminare scalzo, riposare accucciato. Chiamerà con lo stesso nome varie piante, animali, accidenti geografici e toponimi; temerà gli stessi gnomi e folletti, utilizzerà formule comuni per controllare quegli esseri della natura.

Il peso dell'eredità indigena può essere valutato in questa pagina di J. Verissimo sul modo di vivere del *caboclo* amazzonico:

« La casa in cui vive quella gente è poco più della capanna dell'antico barbaro. Conficcano nel suolo alcuni rozzi sostegni, i due davanti o del mezzo più alti, in modo tale che il tetto rimanga inclinato; appoggiano su questi sostegni dei pali su cui stendono foglie di palma fissate con *cipó.* Normalmente queste capanne hanno due porte, una davanti e una dietro. Circondano il fragile recinto con una staccionata di *jissaras* tagliate, e a volte coperte d'argilla.

C'è quasi sempre un'unica divisione, quella che serve da camera da letto per il capo famiglia. Il resto è aperto, con in mezzo il focolare, dove non si lascia mai spegnere il fuoco. Sopra di questo, arrivando fino al tetto, si trova il *jirau* (specie di gabbia o griglia), come nelle dimore degli indios: è la dispensa della famiglia. All'interno di queste capanne, pochi sono i mobili che non siano del tipo usato dall'antico selvaggio: cesti, stuoie, zucche, vasi d'argilla, amache di *cipó,* ecc.: ... tutto riflette con poca variazione la vita dell'aborigeno.

In queste capanne, il modo di vita, le relazioni familiari, l'economia, il regime domestico, tutto assomiglia a ciò che si poteva osservare nel rifugio del selvaggio.

L'uomo mangia accucciato come mangiava l'indio; cura le malattie che l'affliggono con gli stessi processi primitivi; va sempre scalzo; quando viaggia con la famiglia procede alla sua testa; caccia, pesca come pescava e cacciava il silvicolo quattrocento anni fa, usufruendo in più solo degli strumenti e delle tecniche introdotti dalla conquista.

Le imbarcazioni di cui si serve nei fiumi e nelle baie; il modo di preparare la terra da coltivare e di piantare; la fabbricazione della farina, la *moqueação* (arrostire e seccare al fuoco) del pesce, ... tutto rivela in maniera flagrante che nell'uomo semplice della campagna più o meno isolato dalla civiltà sussiste, con più o meno fedeltà, ciò che di più importante esisteva nelle razze native ».

La colonizzazione europea ereditò dall'indigena la tecnica della *coivara* (aprire con il fuoco i campi da coltivare) che fino ad oggi non è stata sostituita da processi più moderni e che, malamente praticata, è diventata un costume estremamente nocivo per l'economia agricola. Infatti, mentre l'indigeno usava questa tecnica per pulire piccoli appezzamenti di terreno, eliminando con il fuoco germi, insetti dannosi e la vegetazione bassa, che non avrebbe potuto estirpare senza zappa e altri strumenti di ferro, il latifondista la applica per impiantare grandi coltivazioni o allevamenti. Così i grandi incendi distruggono legni preziosi e la terra, non piú protetta dalla vegetazione, è dilavata dalla pioggia e dalle alluvioni che ne asportano tutto l'*humus* vegetale. In Amazzonia le conseguenze di questo disboscamento sono molto più gravi: il suolo rimane esposto alla forte insolazione e al peso delle piogge, la superficie s'indurisce, annullando la sua permeabilità. Si distrugge tutta la materia organica e i minerali solubili scorrono negli strati più profondi della terra dove non penetrano le radici.

La *queima* (incendio) in piccola scala praticata dall'indio e la putrefazione di rami e tronchi non bruciati, restituiscono al suolo elementi nutritivi necessari all'alimentazione delle semenze. L'aratro e il trattore rivolgono la terra rovinandola irrimediabilmente, al contrario di ciò che succede quando l'indio usa soltanto un pezzo di legno per scavare dove poi seminerà. La coltivazione di specie differenti favorisce il recupero degli elementri nutritivi ed evita il propagarsi di malattie, comuni invece nelle piantagioni a monocoltura. « Dobbiamo sottolineare — ha scritto Betty Meggers — che l'agricoltura itinerante non costituisce un metodo di coltivazione primitivo e incipiente; si tratta, al contrario, di una tecnica specializzata che si sviluppò come risposta alle condizioni specifiche di clima e suolo dei tropici ».

Come si può vedere, le tecniche agricole degli indigeni, nonostante ignorassero l'uso di strumenti di ferro, erano efficienti e perfettamente compatibili con le condizioni del loro *habitat;* si basavano su di un sapere millenario proveniente dall'osservazione della natura e dall'esperienza.

Il contributo degli indios alla cultura contemporanea

Si è detto molto poco e non è stata data quasi nessuna importanza al contributo indigeno precolombiano alla cultura universale. Lasciando da parte le c.d. "alte culture" delle Ande e del Messico, e limitandoci alle tribù indie, va sottolineato che furono elementi di origine americana acquisiti dagli Europei a rivoluzionare l'economia occidentale, contribuendo allo sviluppo accelerato che conobbe dal XVI secolo. Tra i più importanti, troviamo vegetali commestibili come la patata, il mais e la manioca, rapidamente assimilati in tutto il pianeta, e che finirono con l'arricchire sostanzialmente la carente dieta della popolazione mondiale.

Hanno parimenti un ruolo primario nell'economia mondiale altre piante importate dall'America, come il cacao, il pomodoro; piante stimolanti e medicinali, come il tabacco, la china, la ipecacuana, la vaniglia, il *mate*, la coca, il peperoncino; piante industriali come la gomma, il cotone (già conosciuto in Europa e in Oriente); frutti come l'ananas, il *cajù,* l'avogado, la papaia, ecc.

Non abbiamo citato che le piante più importanti e più universalmente note; molte altre se ne potrebbero aggiungere, pari o anche superiori per gusto e valore nutritivo, che, per ragioni varie, non hanno incontrato finora uguale diffusione fuori dal Sudamerica. E ciascuna di quelle più note andrebbe analizzata in dettaglio, tante ne sono le varietà coltivate dalle diverse tribù indie anche a seconda della natura dei terreni e delle diversità di clima; basti pensare alle venti varietà di patata dolce (*Ipomoea batatas*) note agli *Asurini,* o alle innumerevoli varietà di mais *(Zea mays),* vero re dei cereali che fu, come noto, "addomesticato" in America. Merita almeno un breve cenno la manioca, oggi diffusa in tutta la zona tropicale del globo, in Africa, Asia, America, perché il metodo con cui questo tubero viene trattato e reso commestibile è una "scoperta" tipicamente indigena. Pur esistendo una varietà "dolce" (*Manihot dulcis, detta Macaxeira* o *Aipim*), quella comunemente coltivata è la manioca velenosa *(Manihot esculenta),* che deve essere preventivamente macerata e spremuta per eliminarne i succhi e, con essi, la tossicità; utensili tipici dell'abitazione dell'indigeno, come il *tipití* per spremere il succo, il *pilão* (pestello), il *ralador* (grattugia), lo staccio o *peneira* per passarne la farina, ecc., anche oggi che la produzione ne è industrializzata, costituiscono elementi fissi nell'arredo delle abitazioni dei *caboclos* dell'interno. Si consideri che la tossicità della manioca, e quindi il tipo di lavorazione che essa richiede, variano a seconda dei terreni, del clima, ecc.; mutano nella pianta la grandezza del caule e delle foglie, colore e aspetto dei tuberi; gli indios dell'alto Rio Negro distinguono oltre cento varietà di manioca velenosa. Dalla manioca, normalmente consumata e conservata in farina, si ricavano anche bevande fermentate; il suo prodotto industrializzato è la tapioca.

Non è un caso dunque che le piante commestibili, o utilizzabili per scopi industriali, dell'America del Sud, e del Brasile in particolare, abbiano suscitato particolarissimo interesse sin quasi dall'epoca della scoperta. L'autore che più di ogni altro si sofferma a descrivere minutamente i frutti e le piante coltivate dagli indios, è il portoghese Gabriel Soares de Souza, in una celebre sua opera del 1587, dove ne osserva non solo le tecniche di coltivazione, ma anche i procedimenti usati per conservarli, seccati o affumicati, e i diversi modi di preparazione e di cottura.

Un settore ancora scarsamente esplorato è quello delle piante medicinali; la farmacopea indigena è ricca di insegnamenti preziosi e non tutti ancora pienamente apprezzati e utilizzati. Si pensi solo al curaro, le cui proprietà hanno trovato solo in tempi recenti impiego nella farmacia: un suo alcaloide, la curarina, si usa ora in interventi chirurgici particolarmente delicati. Ma anche il curaro è un prodotto che richiede una complessa lavorazione, e il metodo per ricavarlo può considerarsi una delle scoperte più geniali dell'indio sudamericano.

Val la pena di citare almeno qualcuna delle piante medicamentose entrate a far parte della nostra cultura scientifica:

Ipecacuana (*Cephaelis ipecacuana*). Originaria del Brasile, era usata dagli indios per scopi medicinali, in modo specifico contro diarree sanguinolente. Se ne estrae il cloridrato di emetina. Dopo che le sue radici furono portate in Europa, se ne diffusero le proprietà, e ancora oggi questa pianta è usata nella famacopea mondiale.

Jaborandí (*Pilocarpus pennatifolius*). E' per gli indios un sudorifico e un depurativo, ma le sue proprietà si apprezzarono in Europa solo nel secolo XIX.

Copaíba (diverse specie del genere *Copaifera*). Usata dai *Tupí-Guaraní* per curare ferite e altre infermità. Il suo uso contro infezioni delle vie urinarie si generalizzò solo nel secolo XVIII.

China (del genere *Cinchona*). Pianta d'origine andina, la cui corteccia macerata nell'acqua forniva una bevanda con cui gli indios curavano la febbre terzana. Se ne estraggono vari alcaloidi, soprattutto il chinino, impiegato nella cura della malaria.

Recentemente sono diventati celebri alcuni allucinogeni coltivati o raccolti dagli indios. I più conosciuti sono l'*ahuyasca o caapi (Banisteriopsis caapi)* e l'*ipadu* o *coca (Erythroxylum cataractarum)*.

Vorremmo concludere queste brevi note con le parole di un illustre scienziato, F.C. Hoehne, che accompagnò il Generale Rondon nelle sue molte spedizioni nelle terre indigene del Brasile: « Sono passati più di quattro secoli da quando Cristoforo Colombo e Pedro Alvares Cabral attraccarono in questo continente da noi abitato. Se guardiamo retrospettivamente ciò che è stato realizzato in questo spazio di tempo nel campo della botanica e dell'agronomia e nell'agricoltura in genere, e lo paragoniamo con ciò che gli Europei qui trovarono, restiamo sorpresi davanti al fatto che in questi quattro secoli e trentasei anni [lo scritto è del 1937] poco si è aggiunto al patrimonio di risorse vegetali per l'alimentazione dell'uomo.

Le specie selezionate e perfezionate della flora americana che l'immigrato trovò negli orti aborigeni non sono state da allora né moltiplicate in modo specifico, né sostanzialmente migliorate.

Se oggi la scienza ha la pretesa, se non il dovere, d'insegnare botanica e agricoltura all'indigeno, non può dimenticarsi che in quei primordi questi fu il maestro e allievi coloro che giungevano d'oltremare. L'immigrato apprese dall'indigeno la botanica e l'agricoltura e ancora oggi raramente riesce a conoscerla meglio e a praticarla con maggiore saggezza di quanto l'indio facesse in quei tempi ».

BIBLIOGRAFIA

Câmara Cascudo, L. da
1954 *Dicionário do folklore nacional,* INL/MEC, Rio de Janeiro.

Comas, J.
1957 *Principales aportaciones indígenas pre-colombinas a la cultura universal,* Instituto Indigenista Interamericano, México.

Galvao, E.
1966 *Santos e visagens. Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas,* Cia. Ed. Nacional, São Paulo.

Hoenne, F.C.
1937 *Botânica e agricultura no Brasil no século XVI,* Cia. Ed. Nacional, São Paulo.

Holanda, S. Buarque de
1957 *Caminhos e fronteiras,* Cia. Ed. Nacional, São Paulo.

Meggers, B.J.
1977 *Amazônia, a ilusão de un paraíso,* Ed. Civ. Brasileira, Rio de Janeiro (ed. orig. New York, 1971).

Nunes Pereira
1967 *Morenguetá, Um decameron indígena,* 2 voll., Ed. Civ. Brasileira, Rio de Janeiro.

Orico, O.
1975 *Mitos ameríndios e crendices amazônicas,* Ed. Civ. Brasileira, Rio de Janeiro.

Ribeiro, D.
1977 *As Américas e a civilização.* Processo de formação e causas do desenvolmimento desigual dos povos americanos, Ed. Vozes, Petrópolis (ed. it. Torino, 1975).

Sousa, G. Soares de
1971 *Tratado descritivo do Brasil em 1587,* Cia. Ed. Nacional, São Paulo (4ª ed.).

Veríssimo, J.
1887 " As populações indígenas e mestiças da Amazônia ", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico,* pp. 295-390, Rio de Janeiro.

George de Cerqueira Leite Zarur

IL PROBLEMA INDIO NELLA REALTA' BRASILIANA MODERNA

Gli indios prima dell'arrivo dei bianchi

La nozione di indios, in quanto termine che designa collettivamente gli indigeni, nasce con gli Europei; in realtà ciascuna tribù, gli *Xavántes,* i *Borôro,* ecc., ha un proprio nome, proprie abitudini, un proprio linguaggio, una propria cultura, sì da costituire un complesso di etnie assai vario. Prima dell'arrivo degli Europei, quando tutti gli indios brasiliani vivevano "isolati", questa diversità evidentemente era ancora più grande.

Attualmente si contano in Brasile circa 200.000 indios, abitanti tutti nell'Amazzonia, ad eccezione forse degli *Ava-Canoeiros* una piccola tribù del centro-ovest del paese; la maggior parte di essi è in contatto più o meno diretto e continuo con la società brasiliana attuale. mentre si calcola siano circa 20.000 quelli che, in comunità più o meno grandi — dai piccoli gruppi di cacciatori nello stato di Rondonia alla numerosa tribù degli *Yanoáma* alla frontiera con il Venezuela — vivono completamente isolati. Il modo di vivere di questi ultimi si rifà in pieno alla cultura originaria e poiché non risentono dei contrasti derivanti dal contatto con la ben diversa cultura occidentale, gli indios, come notano coloro che vengono in rapporto con gruppi isolati, si rivelano piacevolmente come individui sani e allegri, grazie ad una struttura economico-sociale che positivamente influisce sul sistema di vita e sulle stesse condizioni di salute dei singoli. Con alcune poche eccezioni (per esempio, la relazione esistente in tempi storici tra i *Caduvei (Kadiwéu)* e i *Terêna*), le tribù indigene non presentano nella loro compagine rilevanti disuguaglianze economiche o sociali; le gerarchie di status sono costituite piuttosto in base all'età ed alle qualità personali che alle differenze economiche o ad altri princìpi. Il sistema di potere di un gruppo indigeno brasiliano è stato descritto come "anarchia ordinata", formula che può essere estesa a diversi altri gruppi indigeni del paese, isolati o quasi isolati.

La proprietà del territorio tribale, d'altra parte, normalmente è della collettività, anche se gli individui o le famiglie possono essere in possesso di campi coltivati, case, oggetti, che, d'altronde, non vengono mai capitalizzati trattandosi di un'economia non monetaria in cui la distribuzione dei beni è legata a norme rituali.

I tipi principali di economia degli indigeni isolati schematicamente possono ridursi a due: l'agricoltura con villaggi fissi, e quindi sostanzialmente sedentaria, e la caccia e raccolta di frutti vegetali spontanei, cui spesso si unisce una ridotta forma di agricoltura. I due tipi di economia, praticati senza l'uso di tecniche moderne (sovente inadatte all'ambiente tropicale), si avvicendano abbastanza frequentemente, consentendo ora il ripopolamento della fauna, ora la rigenerazione del sottile strato di humus e, pur essendo ridotto il numero di ore dedicate al lavoro (calcolato ad esempio in una media giornaliera di 3,30 ore), presso i *Kuikúro* l'indice di nutrimento è risultato superiore a quello raggiunto nei centri urbani più sviluppati e paragonabile a quello delle popolazioni più ricche del mondo occidentale (Carneiro 1968). Molte, pertanto, sono le ore di tempo libero dalle attività produttive che si possono dedicare a feste e danze, quasi sempre caratterizzate da un forte contenuto rituale.

La cultura india, basata su rapporti semplici e diretti, non favorisce lo sviluppo di una capacità speculativa che si esprima in dottrine filosofiche; l'orizzonte del dubbio legato ad ogni individuo è piccolo, non esiste la domanda costante di quello che può essere moralmente giusto o sbagliato come nella cultura occidentale, in cui i valori più contraddittori convivono assieme, causando gravi tensioni sociali e problemi per l'individuo. Se si può sostenere che l'esistenza di tali contraddizioni fa parte integrante del processo creativo della nostra civiltà, tuttavia l'indio isolato ha condizioni di creare in maniera meravigliosa, in un processo di creazione collettiva. Non è dell'artista indi-

geno essere originale e innovatore, ma perfezionare una linea tracciata in seno alla tradizione dei suoi antenati.

La coerenza interna di valori in una cultura indigena non è e non può essere assoluta; ma le contraddizioni che sorgono sono superate per mezzo dell'intensa vita rituale quotidiana, in cui sacro e profano difficilmente sono separati — ciò naturalmente non vuol dire che l'indio, legato con fili invisibili ad una matrice culturale, sia un individuo senza volontà propria o senza capacità di iniziativa: al contrario, significa che egli vive in un mondo ordinato, dove la volontà e l'iniziativa dei singoli prendono indirizzi più sicuri.

Per quanto riguarda le condizioni sanitarie, ricordando che sono molto poche le malattie originarie del continente americano, il livello di salute delle popolazioni "isolate", a quanto mostrano i resoconti dei primi contatti tra indios e bianchi, nonché le moderne ricerche mediche, risulta molto buono; ciò è dovuto ad una adeguata nutrizione e alla esiguità numerica dei gruppi — i villaggi, infatti, non hanno mai superato le poche migliaia di abitanti. Non poche tuttavia, anche per gli indios, sono le difficoltà che si frappongono tra la realtà e il raggiungimento di una idilliaca condizione di vita, in primo luogo le guerre contro i bianchi o contro altre tribù; del resto, anche prima dell'arrivo dei bianchi, intere tribù venivano decimate dalla guerra. Esistevano anche delle guerre che diremmo "semisportive", quasi senza morti, come tra i gruppi dello Xingú (Zarur 1975), ma si tratta di situazioni eccezionali. Le lotte interne per il potere giungono spesso a scontri cruenti e mortali, e nascono soprattutto nei villaggi in cui la popolazione ha raggiunto la sua espansione massima.

Non bisogna poi trascurare il perenne sottofondo di paure legate alla magia e alla stregoneria, che esasperano l'osservazione e l'interpretazione dei fatti e delle attività altrui, oggetto di costante attenzione in un mondo che non conosce il "privato". Del resto, la solidarietà e la lealtà si esauriscono al livello del gruppo di parenti (Sahlins 1969), poiché non esiste un concetto universale di solidarietà umana che includa tutti gli uomini, o anche solo gruppi più ampi della famiglia.

Infine, le donne sono considerate e trattate come esseri inferiori e lavorano molto più degli uomini; l'aiuto che ricevono nei lavori domestici e nella cura della prole, viene loro dalle "sorelle", un gruppo di donne che entrano a far parte del nucleo familiare nell'ambito della struttura india della "famiglia estesa".

La resistenza alle malattie dei gruppi indigeni è direttamente proporzionale all'assistenza medica del governo e delle missioni religiose, e anche al numero degli individui componenti il gruppo. In tribù numerose ovviamente aumentano, in caso di epidemie, le possibilità che sopravviva un numero sufficiente di individui dei due sessi socialmente non considerati come consanguinei e in grado perciò di contrarre matrimonio e di continuare la riproduzione del gruppo. La mortalità nelle epidemie (specialmente influenza e morbillo), è stata storicamente accentuata dalla concentrazione di indios che i missionari realizzavano per rendere più facile la loro assistenza spirituale. I superstiti di più villaggi distrutti, in genere, si riuniscono in un solo o in più villaggi, con una chiara tendenza alla fusione.

I gruppi sopravvissuti ad un primo attacco epidemico tendono a subirne altri, in un processo che può durare vari decenni, e portare alla loro scomparsa totale, o all'affermarsi di una popolazione biologicamente più resistente e culturalmente adattata.

Attualmente, e tranne che in Amazzonia (dove solo ora alcuni gruppi vengono in contatto con i bianchi, per cui il fenomeno epidemiologico è ancora in fase di crescita), le popolazioni che hanno superato le prime epidemie di influenza e morbillo, cominciano a contrarre malaria (nell'Amazzonia), verminosi e malattie derivanti dalla denutrizione.

Una delle ultime e più importanti conquiste della politica indigenista brasiliana è stato un normale controllo delle epidemie tra i gruppi indigeni, favorito dallo sviluppo dei mezzi di comunicazione e dalla conseguente rapidità di intervento da parte dello Stato. La Fondazione Nazionale dell'Indio (FUNAI) possiede probabilmente la maggior rete di comunicazione radio dell'Amazzonia, e, in caso di necessità, vengono inviati sul posto aerei con medici, medicine ed alimenti. Ancora elevato tuttavia è il numero dei morti, cui bisogna sommare quello, sconosciuto, delle regioni in cui la FUNAI e le missioni religiose non hanno centri. E ancora molto c'è da fare con provvedimenti sociali, perché abbiano efficacia quelli sanitari, nella prevenzione delle malattie endemiche, che attaccano senza distinzione indios e bianchi e la cui sconfitta esige profonde trasformazioni a livello di comunità nazionale.

Il problema delle terre indigene

La storia del Brasile è la storia dell'occupazione progressiva del suo territorio. Cicli diversi di attività economiche si sovrappongono nel corso dei secoli; più intensa diviene l'occupazione di territori sempre più ampi acquisiti a spese delle terre indigene.

Ancora recentemente si sono verificati conflitti armati tra indios e bianchi a causa dell'invasione dei territori delle tribù, e fino agli inizi di questo secolo alcuni

assalti da parte dei "civilizzati" (gli ultimi dei quali si verificarono nell'Amazzonia durante l'espansione del "ciclo della gomma") avevano come obiettivo la schiavizzazione degli indigeni. Le leggi che, sin dal periodo coloniale, riconoscevano all'indigeno il diritto alla terra, non sono state mai effettivamente applicate fino alla costituzione del Servizio di Protezione degli Indios (SPI) che, pur fornendo uno strumento operativo per la tutela dei nativi, non ha tuttavia consentito ancora di risolvere l'arduo e complesso problema della protezione delle terre indigene. Teoricamente, il Brasile possiede una legislazione completa e progredita nel settore. L'articolo 198 della Costituzione riconosce agli indigeni il diritto al possesso perpetuo della terra che occupano da tempi immemorabili, principio regolamentato e completato da una legge specifica del 1973 conosciuta come "Statuto dell'Indio". Tale Statuto definisce come terre indigene, assieme a quelle già stabilite dalla Costituzione, altre aree, connotate come "parchi" e "riserve", che garantiscono territori più ampi a un maggior numero di gruppi tribali, e stabilisce il concetto (ancora non applicato) di "territorio federale indigeno", come una entità, nell'ambito della Federazione Brasiliana, in cui almeno un terzo della popolazione sia composto da indios.

Lo Statuto garantisce altresì all'indio l'usufrutto esclusivo delle ricchezze naturali delle terre in cui vive, indipendentemente dalla loro demarcazione, e parallelamente conferisce alla FUNAI poteri straordinari perché tale delimitazione sia realizzata senza ricorso a procedimenti legali, prevedendo per la sua difesa anche l'uso delle forze armate.

Tuttavia, lo Statuto dell'Indio, pur essendo un eccellente strumento di legge in un paese in cui i conflitti per il possesso della terra sono una realtà quotidiana, non difende in pieno i diritti degli indigeni contro lo Stato. Esso prevede, infatti, possibilità di intervento statale non solo a difesa degli stessi indios (per esempio, per la lotta contro le epidemie o per sedare guerre in terre tribali), ma anche "per la realizzazione di opere pubbliche che interessino lo sviluppo nazionale" o anche "per sfruttare le ricchezze del sottosuolo di grande interesse per la sicurezza e lo sviluppo della nazione". Si permette così che grandi strade possano attraversare aree indigene, che dighe le possano inondare, o che i giacimenti minerari vengano sfruttati, determinando una radicale trasformazione dello *habitat* naturale alle cui condizioni è strettamente legata la sopravvivenza fisica e culturale degli indios (in particolare quella dei gruppi più isolati), dei quali, e particolarmente nelle terre destinate ad essere inondate dalla creazione di dighe, si deve talvolta operare il trasferimento coatto.

Anche se formalmente non sono mai stati programmati interventi in aree indigene, in pratica ne è stato realizzato più d'uno. Per garantire la difesa dell'indio contro gli interventi dello Stato, e nello stesso tempo salvaguardare il più ampio interesse del paese, bisognerebbe intervenire solo dopo aver soddisfatto le seguenti premesse:

1° Ricerca, con studi preliminari, di soluzioni alternative che evitino grandi opere pubbliche in aree indigene, onde preservarle intatte, anche a costo di un maggior impegno economico;

2° Accordi con gli indios, nei casi di gruppi in situazione di integrazione avanzata, perché siano sempre indennizzati per i danni alle loro terre.

Un altro fattore che pone l'indio in condizioni di inferiorità nei confronti dello Stato è la situazione del "patrimonio indigeno". Secondo lo Statuto, questo è costituito dalle terre indigene e da tutti i beni in esse esistenti; appartiene agli indios ed è amministrato dalla FUNAI, che per tale scopo si organizzò, per un breve periodo, a livello imprenditoriale, con l'intento di sfruttare le terre indigene per investirne le rendite sì da aumentare il capitale costituente il patrimonio. Durante i primi anni '70 furono avviati molti progetti gestiti dalla FUNAI, specialmente nel settore dell'allevamento e nell'industria del legname. Gli abitanti dei villaggi vicini alle zone interessate dai progetti furono impiegati dalla FUNAI, ossia gli indigeni lavoravano per l'azienda di cui erano proprietari. La rendita ottenuta così dal loro patrimonio veniva però trasferita ad un fondo comune di investimento, per nuovi progetti dello stesso tipo, e una piccola parte di essa, destinata all'assistenza sanitaria ed educativa, era diretta ad altre comunità di altre regioni del paese.

A parte il totale o parziale insuccesso di tali iniziative, su cui si tornerà più avanti, resta il fatto che il patrimonio indigeno veniva sfruttato, in nome e teoricamente in favore degli stessi indios, per progetti da essi certo non desiderati e men che mai condivisi.

Bisogna tuttavia riconoscere che, pur con le sue carenze, lo Statuto dell'Indio è una delle più importanti conquiste che tutela gli indios brasiliani contro la maggior parte delle pressioni esistenti riguardo alle loro terre, e pur non proteggendoli del tutto contro lo Stato, considera l'intervento di questo limitato a situazioni eccezionali.

La terra per l'indio è, prima di tutto, il territorio di una piccola nazione; la sua sicurezza si identifica con la propria nell'ambito della vita comunitaria. L'invasione delle terre indigene, protrattasi negli anni e non ancora arrestata, non si verifica in modo subitaneo, ma è un processo di avanzata progressiva, caratterizzata da una

serie di scontri. L'operazione è più rapida nei confronti delle tribù che si comportino, per qualche ragione, in modo ostile. Avvenutane la "pacificazione", comincia il processo di invasione graduale della loro area, sia da parte di agricoltori o di raccoglitori di frutti, sia da parte di braccianti o di grandi proprietari terrieri, ovvero, al giorno d'oggi, di gigantesche imprese agricole o di allevamento. Espulsi dalla loro terra, gli indios cercano sicurezza e difesa nei villaggi sotto la protezione dei missionari, ovvero si riducono a vagare di fattoria in fattoria, vendendo il proprio lavoro. Posti di protezione sono stati istituiti dallo SPI e poi dalla FUNAI, ma, specie nei primi tempi, era ben difficile convincere gli indigeni che i "bianchi" del Servizio erano diversamente intenzionati rispetto ai "bianchi" con cui erano in lotta. E' purtroppo normale che gli indios restino relegati in una porzione minima del loro territorio originario; spesso, l'unico lembo di terreno che rimane intatto è quello che circonda un centro o una missione, verso cui vengono a poco a poco sospinti con minacce e lusinghe.

La perdita delle terre scombussola la vita tradizionale degli indios togliendo loro i tradizionali mezzi di sussistenza. Gli invasori, d'altro canto, sconvolgono l'ambiente, distruggono la fauna silvestre ed acquatica in una caccia sfrenata.

Occorre riconoscere che, negli ultimi anni, la situazione sta cambiando: in appoggio alla FUNAI si è affermato un movimento di opinione pubblica sempre più consistente; gli indigeni, d'altro canto, vanno acquistando coscienza dei loro diritti e della possibilità di rivendicare le terre loro assegnate. La violenza fisica nei loro confronti è praticamente scomparsa e, negli ultimi 20 anni, la polizia di stato è sovente intervenuta in loro difesa. Ma se il pregiudizio razziale per sé è andato estinguendosi, restano conflitti di interesse di vasta portata e, obbiettivamente, non sempre di facile soluzione. In primo luogo, non è semplice determinare il territorio pertinente alle singole tribù; in zone ormai molto popolate da allogeni o addirittura urbanizzate, la scelta teorica della "terra che abitano" dipende in pratica da quel che è politicamente possibile secondo le situazioni locali, ed è quindi suscettibile di modifiche sostanziali. Può accadere che un gruppo indigeno, inizialmente soddisfatto delle terre assegnate, si renda conto, in prosieguo, di poter richiedere di più, o si accorga di aver perduto molto del suo territorio. I bianchi, d'altronde, costantemente invadono i territori assegnati agli indios, e perfino regolarmente demarcati, con l'intento di creare fatti compiuti e irreversibili; in passato, addirittura contando sull'appoggio delle autorità locali contro le disposizioni del Governo Federale. Un caso recentissimo è quello degli indios *Hâe-Hâe-Hâe (Pataxó)* che, negli anni '20, furono espulsi, con le forze armate, dal Governo dello Stato di Bahía dalle terre già concesse loro dal Governo Federale; oggi, dopo più di mezzo secolo, acquisita maggiore coscienza del proprio diritto e appoggiati dalla FUNAI, ne rivendicano il possesso, ma quei fertili terreni sono ormai trasformati in piantagioni di cacao e pascoli per il bestiame. Così gli *Xavántes,* ridotti in passato entro un'area limitatissima, si sono dati ad una deliberata politica di riconquista, rioccupando buona parte del loro antico territorio.

La soluzione dei problemi delle terre indigene dunque è il principale compito della FUNAI nell'attuale situazione di governo; il lavoro per la loro demarcazione (e per la successiva necessaria vigilanza) durerà molti anni e si presenta estremamente difficile, ma è indispensabile perché si possa raggiungere la pace. Migliore è la situazione dove lo Stato ha potuto intervenire prima dell'arrivo degli agricoltori bianchi, cioè nelle regioni più remote e appartate: qui si sono garantite agli indios ampie fasce di territorio, di dimensioni sufficienti per permettere la continuità della loro economia tradizionale (che esige una occupazione a bassa densità demografica) e per formare un cordone di isolamento tra nativi e bianchi che renda graduale il contatto.

L'esempio classico di un'area strutturata in questa maniera è quella del Parco Indigeno dello Xingú, sorto specialmente per l'interessamento e l'opera personale dei fratelli Villas-Boas. L'area è ancora intatta e gli indios hanno qui avuto la possibilità di un contatto meno catastrofico con la società moderna. Altri parchi indigeni sono quelli dell'Aripuanã, dell'Araguaia e del Tumocumaque. Hanno bisogno, invece, di un Parco in cui poter mantenere il loro originale sistema di adattamento ecologico e ricevere un'assistenza sanitaria, che li difenda da epidemie, i semisolati *Yanoáma,* il maggior gruppo superstite di "primitivi" ancora immuni dal contatto con la civiltà occidentale e solo in parte protetto con l'interdizione di accesso al territorio da essi abitato.

Disgregazione socio-culturale

Gli indios in contatto con la società "civile" risentono profondi cambiamenti nella loro struttura economica. L'introduzione di strumenti di metallo, coltelli, asce, zappe ecc. aumenta in modo molto significativo la produttività del lavoro, così come le armi da fuoco accrescono la loro efficienza di cacciatori e di guerrieri.

E' naturale che l'acquisizione dell'oggetto venga sancita da uno scambio economico, per cui, quando il contatto si limita a funzionari della FUNAI o a membri di alcune missioni religiose, che non esigono alcun contrac-

cambio, questo si traspone nello stabilimento di relazioni di dipendenza "politica" dal centro con cui avviene il contatto. Con il passare del tempo, il capo di questo centro o il missionario cominciano ad avere prestigio e autorità per interferire nella vita degli indios, modificandone i costumi.

Tra i *Kaingáng* del Rio Grande do Sul, la parola che indica "Dio" *(Fog),* è usata anche per indicare il capo del centro di contatto indigeno; più comune ancora è la parola "padre", in lingua indigena o in portoghese, così come, per contro, gli indios sono chiamati, e vengono considerati, "bambini", da molti funzionari e missionari animati tuttavia da buone intenzioni.

L'influenza di coloro che mantengono i contatti è così intensa presso gli indios che è pratica normale che la scelta dei capi della tribù venga fatta da costoro; ciò viene a mutare completamente la struttura del sistema politico tradizionale basato sulla parentela, sull'età e sulle qualità personali del capo. In gruppi che sono entrati in contatto coi bianchi in tempi relativamente recenti, e nell'ambito dei quali l'organizzazione tradizionale non è stata ancora completamente distrutta, è molto comune che i due sistemi di comando coesistano e vengano indicati con parole differenti. Il termine "capitano" compete al capo scelto dai bianchi, il quale, parlando normalmente la lingua portoghese, si incarica del contatto con i bianchi, mentre i capi tradizionali dirigono i rituali ed altre attività.

Questa relazione con il centro di contatto indigeno o con le missioni religiose determina dunque una situazione di dipendenza paternalistica, accentuata dal fatto che gli indios si accorgono che questi bianchi "stanno dalla loro parte" in certi aspetti essenziali, come la protezione delle loro vite, della loro salute e, molte volte, anche nella difesa delle loro terre.

L'articolazione dei rapporti economici con la società neobrasiliana può e tende a svilupparsi anche per mezzo dello scambio diretto di beni prodotti dagli indigeni con beni di produzione industriale di cui essi hanno bisogno; ma, non avendo alcuna nozione dei criteri di attribuzione del valore in una economia moderna di mercato, e non conoscendo l'uso della moneta, gli indios vengono spesso ingannati e sfruttati, o indotti ad operazioni che devastano il loro *habitat* naturale.

Un'altra difficoltà nel contatto tra bianchi e indios è generata dalla distorta visione degli usi religiosi e dei costumi che secoli e secoli di malinteso senso etico-religioso hanno indotto a condannare, a cancellare o a trasformare, con conseguenze dirette anche sulla vita economica, essendo le attività lavorative, come qualsiasi altra attività, strettamente dipendenti da precisi rituali. Se è quasi scomparsa la violenza fisica contro gli indigeni, permangono dunque altre forme di violenza contro le loro costumanze e il loro modo di vivere.

Condanne dirette di forme di matrimonio, della nudità, l'imposizione dei concetti di "vergogna" e di "pudore", sono così funeste alla vita indigena come altri tipi di pressioni che essi soffrono. Queste condanne si trasformano in azioni coattive, data la totale dipendenza che gli indios più isolati mantengono nei confronti dei centri di contatto del Governo e delle missioni. Gli indios si difendono aggirando come possono queste imposizioni, e non è raro che un capo *xavánte,* che nella notte partecipa, nudo e con il corpo dipinto, ad un rituale tribale, la mattina dopo intervenga ad una processione, vestito da angelo con ali e candida tunica.

Una delle conseguenze più gravi della condanna morale espressa dai bianchi nei confronti dei costumi degli indios è che questi cominciano a considerarsi spregevoli, incapaci di lavorare, sporchi, e già si teme sorgano grossi problemi di identità (Cardoso de Oliveira 1972), che vanno a sommarsi a quelli derivati dalla emarginazione.

La politica indigenista nel Brasile di oggi

Per tutto l'Ottocento, nonostante le leggi che ne affermavano i diritti, gli indios restarono senza protezione contro le angherie e le violenze dei bianchi. E' interessante ricordare che la letteratura romantica brasiliana conobbe un movimento noto come "ciclo indigenista", cui, tra l'altro, appartiene il melodramma "*O Guaraní*", di Antonio C. Gomes, una fra le maggiori opere musicali del paese. Ma la tematica del "buon selvaggio" alla Rousseau restava puramente letteraria, limitata alle ridotte cerchie borghesi delle grandi città costiere; a migliaia di chilometri nell'interno, nell'isolamento della foresta, là dove si produceva effettivamente il contatto tra bianchi e indios, si ripeteva il massacro, giustificato dal più rozzo razzismo pseudoscientifico del tempo, o peggio, dalla pretesa di "dar luogo al progresso". Le notizie che giungevano a Rio de Janeiro sul sistematico sterminio degli indios del sud per poter costruire una ferrovia nei loro territori, finirono col suscitare un movimento di opinione pubblica che culminò, nel 1910, nella creazione del Servizio di Protezione degli Indios (SPI). Artefice ne fu il generale Candido Mariano da Silva Rondon, assieme ad un gruppo di ufficiali illuminati dalla dottrina positivistica di Comte e sorretti da fervente idealismo; Rondon creò il motto che avrebbe indirizzato gli indigenisti nel loro contatto con i nativi: "morire, se necessario, uccidere mai". Oltre 200 funzionari dello SPI e poi della FUNAI pagarono con la vita questo altissimo principio morale.

L'azione dello SPI fu discontinua; agli indubbi successi iniziali nello stabilire contatti con gli indios, successe un lungo periodo di stasi e incertezza. Il Servizio operava in condizioni difficili, in regioni lontane in cui il potere dello Stato e delle sue leggi era remoto e inavvertibile, con ridotta efficacia per ciò che concerne tanto l'assistenza sanitaria che la protezione delle terre. La situazione andò peggiorando; negli anni '60, sottoposto a violenti pressioni politiche, alle cui spalle si muovevano giganteschi interessi economici, l'organismo fu completamente esautorato, se non addirittura asservito.

Lo SPI venne disciolto nel 1968, creando in sua vece la FUNAI (Fondazione Nazionale dell'Indio). Come si è già accennato, nei primi anni la FUNAI era concepita (e si comportava) come uno strumento di sviluppo economico. Si diede allora inizio alla costruzione di strade attraverso l'Amazzonia, prima raggiungibile solo per aereo o per via fluviale; si avviarono programmi di colonizzazione che prevedevano il trasferimento in altre aree delle popolazioni eccedenti; foreste enormi furono abbattute per la produzione di legname; l'estrazione mineraria si sviluppò in tutta la regione. Più che cercare preventivamente soluzioni alternative, che risparmiassero il più possibile le terre indie, la FUNAI si preoccupò di mitigare i danni causati dall'impatto; non a caso i maggiori successi si ottennero nel controllo delle epidemie che sempre colpiscono i gruppi indios in contatto con i "civilizzati". Ma il problema della terra non fu allora affrontato che negativamente, nel senso di riservare agli indios piccole aree, fornendoli massicciamente di macchine agricole e fertilizzanti onde rendere i terreni più produttivi e sufficienti alla loro sussistenza. Oggi, dopo varie esperienze per lo più fallimentari, si discute molto sulla reale efficacia di tali tecnologie nella regione amazzonica, mentre è certa la loro influenza negativa sull'ambiente; e, come già aveva compreso Rondon, un cambiamento tecnologico radicale può solo causare agli indios meno acculturati danni irreparabili disgregando la loro struttura socio-culturale. Il processo di integrazione di gruppi entrati da poco in contatto con la società moderna non può essere che graduale e svolgersi secondo parametri temporali ben diversi da quelli previsti nei grandi programmi di sviluppo economico.

A partire dal 1975, abbandonata gradualmente la linea imprenditoriale, la FUNAI comincia a rivolgersi di nuovo agli ideali di Rondon: la tutela delle terre, accanto alla sanità e all'educazione, ritorna ad essere il problema principale. In questa sua azione, le si oppongono enormi interessi economici, cui essa non potrà far fronte se non con un risoluto e costante appoggio del Governo centrale. La tutela degli interessi indigeni, ribadita come momento prioritario del programma dell'attuale Governo, è stata confermata dallo stesso Presidente della Repubblica. Nonostante le pressioni e le difficoltà, i problemi di qualificazione del personale, l'eccessiva burocratizzazione al suo interno, l'azione della FUNAI sta acquistando, negli ultimi tempi, sempre maggior sicurezza ed efficacia.

Accanto alla politica indigenista ufficiale, va ricordata l'azione della Chiesa cattolica e delle Chiese riformate. Anche nella Chiesa cattolica è ormai attivo l'indirizzo che diremmo "progressista" accanto al tradizionalismo conservatore di cui il grande esempio è quello delle missioni salesiane, interessate soprattutto alla conversione dei pagani e all'insegnamento ai fanciulli di mestieri tipicamente "occidentali" (calzolaio, sarto, ecc.), che non avranno mai occasione di esercitare nella loro comunità, a meno che, totalmente deculturati, non finiscano con l'ingrossare le file del proletariato urbano. Anche le missioni protestanti seguono, per lo più, questa linea: anche esse fanno, cioè, quello che la Chiesa ha sempre fatto in Brasile.

Ma la tendenza "progressista" va sempre più affermandosi nel clero: i sacerdoti tentano di difendere le terre indigene, predicano il rispetto delle culture degli indios, tentano di aggregarli nella difesa dei loro diritti, affiancandosi, quindi, all'azione di gruppi intellettuali organizzati in "commissioni pro-indios" o associazioni simili che controllano il rispetto dei diritti degli indigeni e denunziano i soprusi.

Tuttavia, la politica indigenista più importante è quella che vede protagonisti gli stessi indios. Lo sviluppo delle comunicazioni di massa facilita loro il compito: con abilità utilizzano la stampa mobilitando l'opinione pubblica e informando il Governo centrale. A livello nazionale, essi si sono uniti nella ANAI, Associazione Nazionale degli Indios, promotrice di congressi in cui hanno evidenziato e discusso i loro problemi. Un capo *xavánte,* Mario Juruna, recentemente è stato eletto deputato al Parlamento, nel collegio di Rio de Janeiro; non c'è dubbio che la politica indigenista trovi successo ed ascolto nelle grandi città non solo per solidarietà umana e per civile riconoscimento dell'altrui diritto, ma anche perché significa rispetto dell'ambiente e dei suoi valori, salvezza degli equilibri ecologici di una natura in cui l'uomo è inserito armonicamente e senza violenza.

Tutto ciò fa credere che la plurisecolare tragedia, che è stata finora la storia degli indios brasiliani, volga ormai al suo termine. Gli indios da oggetto van divenendo soggetto, agenti attivi nell'indirizzare il proprio destino, mentre la società neobrasiliana, nei suoi gruppi più consapevoli, e la stessa Chiesa, con i suoi elementi "progressisti", non solo agiscono in appoggio agli indigeni, ma esigono dai governanti misure reali a loro protezione. Le epidemie non

sono più un fattore di sterminio di intere tribù, né la violenza fisica costituisce più l'arma concreta per risolvere i conflitti con i bianchi. Il Governo centrale del paese nel suo complesso (e non soltanto la FUNAI) ha assunto come priorità nazionale il problema delle terre indigene. Infine, aspetto per certi versi ancor più importante, esistono già alcuni gruppi indigeni che riescono ad integrare la conservazione dei più importanti aspetti della loro cultura con una produzione economica per il mercato: questi gruppi, padroni delle loro terre e delle loro ricchezze in esse prodotte, trattano con dignità con gli altri Brasiliani.

Molto cammino resta da percorrere perché tali conquiste si consolidino e divengano irreversibili. Se riusciremo a realizzare questa speranza, il Brasile sarà l'unico paese al mondo a ottenere questo grande successo, perché la storia dell'espansione della civiltà occidentale purtroppo sempre ha significato la distruzione dei popoli detti "primitivi".

Se ci riusciremo, indios e bianchi, non staremo pagando un debito per gli uomini, donne e bambini indios che hanno sofferto i più dolorosi effetti dell'arrivo dei bianchi — quel debito non può essere misurato né pagato. Staremo però costruendo una società pluralistica nella quale gli ideali di solidarietà umana hanno preso il sopravvento sugli interessi particolari.

BIBLIOGRAFIA

CARNEIRO, R.
1968 " Slash and burn cultivation and its implications for development of the Amazon Basin ", in COHEM, Y. (ed.), *Man in the adaptation,* pp. 131-44, Aldine, Chicago.

OLIVEIRA, R. Cardoso de
1972 *A sociologia do Brasil indígena,* Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

RIBEIRO, D.
1962 *A política indigenista brasileira,* Ministério da Agricultura, Rio de Janeiro.
1970 *Os Índios e a civilização,* Civilização Brasileira, Rio de Janeiro (ed. it. Milano, 1973).

SAHLINS, M.
1969 " On the sociology of primitive exchange ", in BENTON, M. (ed.), *The relevance of models for social anthropology,* A.S.A. Monographs, vol. I, pp. 139-236, Tavistock, London.

ZARUR, G. de Cerqueira Leite
1975 *Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu,* FUNAI, Brasília.

Egon Schaden

ALCUNE NOTE SUGLI STUDI DI ETNOLOGIA BRASILIANA

Il periodo pre-scientifico

Già con l'arrivo degli scopritori portoghesi nel '500 appare il primo documento di interesse per lo studio delle culture indigene: è la lettera con cui Pero Vaz de Caminha, scrivano dell'armata di Alvares Cabral, comunica al re la scoperta della nuova terra e dà informazioni sui *Tupinikin* del sud di Bahía e sulle loro reazioni nell'incontro con gli Europei. Da allora in poi, durante tutto il periodo coloniale, navigatori, colonizzatori, missionari, avventurieri, viaggiatori, nei loro scritti lasciano osservazioni sui costumi, sulle istituzioni, sulle credenze e sulle lingue dei primitivi, abitanti l'immenso territorio che un poco alla volta andavano scoprendo.

Quei resoconti costituiscono fonti di grande valore per la conoscenza di molte tribù oggi estinte. Non sono, né potrebbero esserlo, lavori propriamente etnologici, ma, per la ricchezza dei dati che contengono, sono stati utilissimi agli studiosi moderni per la ricostruzione storica di tanti aspetti della vita degli indios. Nonostante le inevitabili carenze e distorsioni ed il carattere episodico e occasionale, l'insieme è così importante che specialmente le antiche tribù della costa, quasi tutte della grande famiglia *tupí,* sono oggi meglio conosciute di altre tra le quali lavorarono competenti specialisti.

Il tedesco Hans Staden, i francesi André Thevet e Jean de Léry e il portoghese Gabriel Soares de Sousa sono, a fianco dei missionari gesuiti, i principali autori del secolo XVI.

Staden visse per nove mesi prigioniero dei *Tupinambá* del litorale di San Paolo e di Rio de Janeiro, in attesa del giorno in cui sarebbe stato ucciso e divorato. Finalmente riuscì a fuggire e a ritornare in Europa. Il suo libro, pubblicato nel 1557, descrive molti aspetti della vita *tupinambá,* con speciale attenzione alla guerra e all'antropofagia. Thevet, cappuccino, e Léry, calvinista, vissero per qualche tempo tra i *Tupinambá* di Rio, mentre Gabriel Soares de Sousa, che fu proprietario di un "engenho" (piantagione di canna da zucchero con annessa una rudimentale fabbrica per la lavorazione dei derivati della canna) dà informazioni non solo sui *Tupinambá,* di cui tratta con molti particolari, ma anche su altre tribù.

L'attività missionaria dei Gesuiti cominciò in Brasile verso la metà del secolo XVI. Fin dall'inizio, essi cercarono di imparare la lingua diffusa sulla costa, il *tupí,* di cui avevano bisogno per la catechesi. Il padre José de Anchieta scrisse la prima grammatica di questa lingua; allo stesso tempo si cominciò a redigere vocabolari e testi di catechismo in lingue indigene. Ma il contributo dei Gesuiti non rimase ristretto al campo linguistico; nei loro scritti, principalmente nelle lettere inviate ai loro superiori da Nóbrega e da Anchieta, troviamo copiose informazioni sui costumi e sulle istituzioni dei neofiti. Particolarmente interessante è, tra gli altri, un saggio di Anchieta sul sistema di parentela e le regole del matrimonio dei *Tupí.* Tra i testi di Fernão Cardim, gesuita anche lui, spicca un'ottima descrizione del rituale della antropofagia.

Dell'inizio del Seicento sono le opere di due cappuccini, Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux, che lavorarono nella "France Équinoxiale", fondata dai Francesi tra i *Tupinambá* del Maranhão. Ambedue i libri sono indispensabili per l'etnologo, specialmente quello del d'Abbeville, in cui si nota uno sforzo sincero per capire la mentalità dei silvicoli. E' anche, tra le opere antiche, quella che fornisce le migliori informazioni sulla astronomia di una tribù brasiliana.

Per vari motivi, gradualmente diminuiscono la curiosità e l'interesse per gli indios, e dalla seconda metà del secolo gli scritti su di loro si fanno più rari. Tra le eccezioni, bisogna menzionare ciò che alcuni autori, in visita alla colonia olandese amministrata da Maurizio di Nassau, hanno lasciato su tribù del nordest, specialmente su quelle che all'epoca erano chiamate *Tapúya* e che non avevano relazioni di parentela linguistica con i *Tupí* del litorale.

Anche il secolo XVIII è povero di fonti per l'etnologia brasiliana. Importante eccezione è un lavoro poco conosciuto, ma di grande valore, opera di un militare, Francisco Rodrigues do Prado che, in qualità di comandante del Reale Presidio di Coimbra sulla riva del Paraguai, conobbe gli indios *Guaikurú*, la tribù nota anche con il nome di *Caduvei* (*Kadiwéu*), presso cui visse, un secolo più tardi, Guido Boggiani (vedi oltre).

Le esplorazioni etnografiche dell'Ottocento

Nella storia dell'esplorazione scientifica del Brasile, il secolo XIX è, per eccellenza, l'epoca dei naturalisti. Studiosi tedeschi, francesi, inglesi e di altri paesi percorsero l'immenso territorio in tutte le direzioni e, a lato delle loro ricerche di botanica, zoologia, geologia, mineralogia, raccolsero anche dati etnografici. Fu allora che si prese coscienza della straordinaria molteplicità di lingue e di forme culturali che caratterizzano il mondo indigeno del paese.

Questo periodo "eroico" della etnologia brasiliana può farsi iniziare già alla fine del secolo precedente, con il lungo viaggio, durato nove anni, del naturalista bahiano Alexandre Rodrigues Ferreira nei territori dell'Amazzonia e del Mato Grosso, e da cui risultarono un centinaio di "memorie", accompagnate da buone illustrazioni; alcune trattano dell'aspetto fisico, dei costumi e delle tecniche degli indios incontrati durante il viaggio. Nonostante gli errori, in questi lavori da pioniere si avverte l'osservatore attento e acuto e gli etnologi moderni ne riconoscono tutto il valore documentario.

Soltanto nel 1808 furono abolite le restrizioni che impedivano agli stranieri di esplorare l'interno del paese. Tra quelli che vi si recarono con scopi di scienza, il primo importante per gli studi etnologici fu il Principe Massimiliano di Wied-Neuwied, zoologo, che durante un viaggio dal 1815 al 1817 studiò tribù del Brasile orientale, principalmente i *Botocudos* dello Stato dello Spirito Santo. Buon complemento di questo lavoro fu quello del botanico francese Auguste de Saint-Hilaire, che percorse la regione nella stessa epoca. D'altronde i *Botocudos,* che si dividevano in gruppi nomadi con un'economia rudimentale, senza agricoltura, e godevano la fama di feroci cannibali, furono in quel tempo oggetto di particolare interesse, specialmente a causa delle sanguinose lotte che sostenevano contro i colonizzatori, fin dal secolo XVI.

Nel 1817 arrivò in Brasile la Principessa Leopoldina d'Austria, diventata più tardi la prima imperatrice del Brasile, recando al suo seguito un gruppo di studiosi austriaci e bavaresi. Fra costoro c'era il botanico Karl Friedrich Philipp von Martius, che viaggiò tre anni per l'interno del paese, interessandosi non solo di scienze naturali, ma con spirito aperto a quanto potesse essere oggetto di conoscenza. In molti luoghi, specialmente in Amazzonia, ebbe contatti con gli indigeni. Linguista, raccoglitore d'oggetti, etnografo, von Martius realizzò un'impresa colossale per l'epoca, cioè una prima sistematica delle conoscenze e informazioni sugli indios che si erano venute raccogliendo in più di tre secoli: la sua classificazione delle lingue dovette essere corretta varie volte, ma costituì il punto di partenza per gli schemi più accettati dai moderni. Alla ricerca di una visione d'assieme, sviluppò l'idea che le culture tribali sudamericane fossero prodotto di decadenza da civiltà superiori, decadenza accelerata dalla presenza e dall'azione degli Europei.

Oggi, beninteso, si dà per scontato che nessuna popolazione indigena brasiliana dei tempi storici sia stata originata da qualcuna delle "alte culture" che fiorirono nella regione andina e più al nord, senza con ciò escluderne le evidenti influenze e infiltrazioni nelle culture meridionali. Ma, quanto al resto, sarebbe ben irragionevole ignorare che, fin dall'inizio, la conquista e il dominio del territorio da parte dei bianchi provocarono lo sterminio di molte tribù e la diminuzione demografica delle altre, come pure la disintegrazione culturale e la disaggregazione sociale di tutte le tribù entrate nella loro orbita di influenza; e se oggi, grazie a misure di protezione e di assistenza, si assiste ad un lento recupero in alcuni gruppi indigeni, ciò non impedirà che prima o poi le culture ancora superstiti vengano assorbite dalla "civiltà".

Dopo von Martius, vero "padre" della etnologia brasiliana, e senza poter qui citare i molti suoi contemporanei di varie nazionalità i cui contributi arricchirono anche le conoscenze etnologiche, ricordiamo Karl von den Steinen, psichiatra tedesco, passato alla etnologia per influenza di Adolf Bastian, direttore del Museo di Etnologia di Berlino, che, nel 1884, organizzò la prima spedizione nella regione delle sorgenti dello Xingú, nel Brasile centrale, dove conobbe tribù che non avevano mai avuto contatti con gente "civilizzata". Questo viaggio aprì una nuova era per l'etnologia brasiliana. Tre anni più tardi egli ritornò nella stessa regione, con risultati ancora più sorprendenti; da allora, quel territorio, in cui vivono, in una sorta di confederazione, tribù appartenenti a tutte le grandi famiglie linguistiche del Brasile, è stato un vero paradiso per innumerevoli ricercatori, brasiliani e non, tra cui, già sullo scorcio del secolo, l'esploratore tedesco Herrmann Meyer, nel 1896 e 1899, e, nel 1900, Max Schmidt.

Nella sua opera principale, frutto del suo secondo viaggio, von den Steinen analizza con molta acutezza le culture dello Xingú, specialmente nell'ottica della teoria evoluzionista, allora in voga. La sua prospettiva di studio

dei costumi e della psicologia dei silvicoli trasformò completamente l'erronea immagine fino ad allora dominante.

Molti altri sono gli spunti che gli studi successivi hanno raccolto dai suoi lavori: uno dei maggiori contributi, se non il più importante, è lo schema di classificazione degli idiomi che egli approntò muovendo dalla critica al sistema di von Martius, schema che, nel suo nucleo fondamentale, resta valido ancor oggi nonostante i recenti notevoli progressi nel settore. Invece la solida grammatica della lingua *bakairí,* in cui organizzò l'abbondante materiale che aveva raccolto su questo idioma caribico, non ebbe il dovuto riconoscimento.

La sua ricerca e lo studio del problema etnologico abbracciano un campo molto vasto; von den Steinen tratta delle attività economiche, delle tecniche, della magia, dell'arte e di tanti altri temi, sempre con lo scopo, quando possibile, di comprendere il tipo di mentalità che avrebbe generato le idee e fatto sorgere le istituzioni. La sua conclusione fondamentale è che, nonostante coltivassero la terra, le tribù della regione avevano ancora una visione del mondo caratteristica dei popoli cacciatori.

Paul Ehrenreich, di Berlino, compagno di von den Steinen nella sua seconda spedizione, era già stato nel 1884 e 1885 tra i *Botocudos* degli Stati dello Spirito Santo e di Minas Gerais. Un anno dopo il suo ritorno dallo Xingú, viaggiò lungo l'Araguaia, dove conobbe i *Karajá,* tribù di lingua isolata, sulla quale scrisse il primo testo scientifico; raccolse anche dati etnografici tra gli indios del fiume Tocantins e alcune tribù *aruache* del fiume Purús. Forse il suo studio principale è la sistemazione e analisi della mitologia sudamericana, che è del 1905 e che, anche se sorpassata, continua ad essere l'unico tentativo serio di una visione globale e integrata delle tradizioni mitiche del continente.

Come quasi tutti coloro che, ai suoi tempi, scrissero sulle culture indigene del Brasile, il pittore italiano Guido Boggiani non era propriamente un etnologo; era però un eccellente osservatore e, soprattutto, un appassionato collezionista di oggetti etnografici. Sulla sua vita, e sulle raccolte da lui cedute al Museo Preistorico-Etnografico di Roma, si vedano gli articoli seguenti; basti qui ricordare i suoi viaggi del 1895 e 1897 nel sud del Mato Grosso, e la sua permanenza tra i *Caduvei,* del gruppo *guaikurú,* cavalieri valorosi e abili artisti. Boggiani, anche lui artista già noto, si trovava per così dire tra colleghi. Il suo libro principale sul primo viaggio è importante soprattutto per la descrizione della cultura materiale e come documento di uno stile dalle spiccate tendenze ornamentali i cui motivi si applicavano tanto alle pitture del corpo umano come ad ogni sorta di oggetti, specialmente ceramici. Sulle orme del Boggiani, autori moderni, tra cui Darcy Ribeiro e Claude Lévi-Strauss, hanno ripreso lo studio di questa arte dalla caratteristica inconfondibile, che fino ad alcuni decenni fa si manteneva molto viva.

Il secolo XX e i nuovi orientamenti della etnologia brasiliana

Fino alla vigilia della prima Guerra Mondiale continuò la tradizione degli esploratori che si indirizzavano non tanto a ricerche specialistiche su una determinata tribù, ma piuttosto alla conoscenza di territori più o meno vasti.

Abbiamo già citato Max Schmidt. In realtà egli organizzò la sua prima spedizione nel Mato Grosso nel 1900 con lo scopo di vivere in mezzo ad una delle tribù dell'alto corso dello Xingú per il tempo necessario ad una ricerca approfondita; ma per vari contrattempi insorti, ciò non gli fu possibile, e le prime monografie sui gruppi dello Xingú non furono realizzate che decenni piú tardi. In compenso Schmidt raccolse nella regione abbondante materiale che gli servì per minuziose analisi di tecniche e di manifestazioni artistiche, applicando alla decorazione xingú la teoria, allora diffusa, secondo cui i motivi ornamentali non avrebbero avuto origine, come pensava Karl von den Steinen, da disegni realistici, ma dalla tecnica dell'intreccio di foglie di palma.

Theodor Koch-Grünberg, che era già stato nel Mato Grosso accompagnando Herrmann nel suo secondo viaggio, ha lasciato opere che fecero epoca e che ancor oggi sono considerate indispensabili. Durante due anni, dal 1903 al 1905, percorse il territorio del Rio Negro e dello Japurá, componendo un vasto quadro etnografico di quelle regioni. Più tardi, dal 1911 al 1913, esplorò il territorio alla frontiera tra Brasile e Venezuela. Sono di inestimabile valore specialmente i suoi contributi nel campo della linguistica e della mitologia.

Nel 1908, Fritz Krause, del Museo di Etnologia di Lipsia, viaggiò lungo le valli dell'Araguaia, dove si fermò specialmente tra i *Karajá.* Anche se da allora molti etnologi si sono occupati di questo popolo, nessuno fino ad oggi ha superato l'acutezza con cui Krause descrisse elementi ergologici e tecnici, nonché l'arte dell'ornamentazione con le piume degli uccelli. In successivi lavori, si dedicò allo studio del materiale portato nei musei tedeschi dagli esploratori dell'alto Xingú alla fine del secolo precedente.

Curt Unkel, nato a Jena nel 1893, arrivò in Brasile a venti anni, senza alcuna preparazione scientifica, ma intenzionato a dedicare la propria vita allo studio degli indios. Chi conosce la sua opera concorda nel ritenerlo il miglior conoscitore degli indigeni del Brasile. Cominciò il suo lavoro nel 1905 tra gli *Apapokúva-Guaraní* dell'interno dello Stato di San Paolo, con i quali visse vari anni, dividendo con loro una vita povera e piena di difficoltà.

Si adattò così bene con loro, che essi, con una cerimonia, lo adottarono a tutti gli effetti come membro del gruppo; gli fu dato il nome di Nimuendajú, "colui che conquistò il proprio posto", che Unkel da allora usò sempre, e con cui firmò anche i suoi numerosi lavori, frutto di quaranta anni di studi. Il suo primo libro, uscito a Berlino nel 1914, lo rese subito famoso. Qui egli rivela i miti da lui scoperti tra gli *Apapokúva,* studiandoli nei loro rapporti con il sistema di credenze, la vita religiosa e le istituzioni della tribù. Quel che più sorprende nella cultura di questi indios, quale lui la conobbe, è il carattere autentico e genuino delle tradizioni e delle idee, nonostante che il gruppo fosse vissuto per molto tempo assieme con Europei, e avesse a lungo subìto l'insegnamento delle missioni gesuitiche; nella loro religione, come presso altri *Guaraní,* si dà grande importanza ad avventi messianici successivi con cui si cerca di sfuggire all'imminente distruzione del mondo, annunziata nel mito, e di raggiungere la salvezza in un paradiso chiamato "Terra senza Mali".

Per molti anni, Nimuendajú si dedicò con tenacia allo studio di tribù della famiglia linguistica *gê* dell'altopiano orientale brasiliano. Le sue monografie, oggi classiche, sugli *Apinayé*, sugli *Xerénte* e sui *Timbíra* orientali, pubblicate negli Stati Uniti da Robert H. Lowie, costituirono una rivelazione anche per gli specialisti, perché non si sospettava affatto che i *Gê* avessero un'organizzazione sociale così complessa come quella descritta dall'infaticabile ricercatore. Come era accaduto mezzo secolo prima con le esplorazioni di Karl von den Steinen, le scoperte di Unkel nella valle del Tocantins e nelle regioni vicine diedero grande impulso alla etnologia brasiliana. Questa volta però il messaggio fu raccolto da studiosi nordamericani e brasiliani, dando avvio ad ampie iniziative sotto gli auspici di istituzioni internazionali; il progetto più notevole, lo "Harvard - Central Brazil Research Project", poteva contare su di un intero staff di etnologi competenti. Gli importanti lavori sui *Gê* risultati da tali progetti, naturalmente contengono critiche e correzioni agli studi di Nimuendajú, verso la cui opera pionieristica, peraltro, è unanime il tributo di riconoscenza.

Ricordiamo, tra molti, un altro suo lavoro. Non si può conoscere bene una cultura e molto meno un'area culturale senza conoscere anche qualcosa del suo passato. Ma la mancanza o la scarsità di documenti sulla storia delle tribù, sulle migrazioni, i contatti intertribali ed altri avvenimenti rendono ben difficile una visione soddisfacente degli eventi: da ciò l'insicurezza con cui gli studiosi di etnologia si muovono sul terreno della etnostoria. Nimuendajú era convinto, fin dall'inizio della sua ricerca, che il passato di ogni particolare tribù dovesse sempre essere visto in un contesto più vasto. Cominciò ad elaborare una mappa etnostorica del Brasile e delle regioni limitrofe, cui si dedicò per molti anni. Dopo averla rifatta varie volte, la concluse nel 1944, alla fine della sua vita, senza considerarla, evidentemente, ancora definitiva. Questa mappa, basata su quasi mille fonti bibliografiche e informazioni ottenute personalmente, fu infine pubblicata, nel 1981, dall'Istituto Brasiliano di Geografia e Statistica; per avere un'idea di quello che significa, basti dire che gli indici che la accompagnano comprendono ben 1400 nomi tribali.

Abbiamo già visto lo straordinario interesse delle fonti sui *Tupinambá,* sui *Tupinikin* e sulle altre tribù che anticamente occupavano la zona litoranea. Tra coloro che cominciarono lo studio sistematico di questo materiale si trova al primo posto l'etnologo svizzero Alfred Métraux. E' del 1927 un suo studio sulle migrazioni dei *Tupí-Guaraní* dall'inizio del periodo coloniale, in cui mise in luce aspetti importanti della etnostoria di quelle tribù. In una opera pubblicata l'anno seguente effettua lo studio comparato di vari aspetti della loro cultura materiale, arrivando alla conclusione che queste popolazioni, stabilite in varie regioni del continente molto distanti tra loro, ebbero come centro di diffusione l'area situata tra il Rio delle Amazzoni, il Paraguai, il Tocantins e il Madeira, nella parte occidentale del territorio brasiliano. Nello stesso 1928 uscì il suo famoso libro sulla religione dei *Tupinambá* e di altre tribù *Tupí-Guaraní,* in cui fa uso costante delle testimonianze degli autori del XVI e XVII secolo.

Dopo Métraux, un etnologo brasiliano, Florestan Fernandes, riprese quelle vecchie fonti per ricostruire, in una prospettiva più sociologica, le istituzioni, e con esse, tutta l'esistenza tribale dei *Tupinambá.* In due grandi volumi, uno del 1949, sull'organizzazione sociale, e l'altro, del 1952, sulla funzione sociale della guerra tra questi indios, praticamente estinti tre secoli fa, egli unisce la metodologia storica con i postulati della teoria funzionalista.

Infine, questa utilizzazione delle più antiche testimonianze sugli indios interessa un'altra categoria di documenti, cioè le illustrazioni, che non solo accompagnano e completano i testi scritti, ma molte volte superano il loro contenuto, rivelando cioè il modo con cui l'osservatore europeo ha visto ciò che si poneva davanti ai suoi occhi. Esempio tra i primi sono le famose xilografie che accompagnano l'opera di Hans Staden; tra i più eloquenti sono i disegni eseguiti da Guido Boggiani tra i *Caduvei* alla fine del secolo scorso. C'è ancora molto da fare per una interpretazione etnologica di tutto questo matèriale accumulato per secoli. Finora l'unico lavoro sistematico sull'argomento, è quello di Thekla Hartmann, del 1975, rivolto specificamente alla rappresentazione degli indios presso i viaggiatori del XIX secolo.

Circa mezzo secolo fa gli etnologi cominciarono a prestare più attenzione ai processi cui sono sottoposte le tribù venute in contatto con il mondo civilizzato. Uno dei primi studiosi in questo campo fu il tedesco Herbert Baldus, che nel 1924 si stabilì a San Paolo, e compì varie spedizioni nel Brasile Centrale e nell'interno dello Stato di San Paolo e degli altri Stati meridionali. Subito progettò uno studio completo sui *Tapirapé,* tribù *tupí* dello Stato di Goiás, che conservavano abbastanza integra la loro cultura, e lavorò fino alla morte ad un'ampia monografia su di loro. Oltre ad una particolareggiata descrizione del materiale raccolto direttamente sul posto, il libro contiene anche raffronti tra la cultura *tapirapé* e quella delle altre tribù vicine della famiglia *tupí.* Sui *Tapirapé* abbiamo anche un'altra monografia, del nordamericano Charles Wagley, autore di molte ricerche tra gli indios dell'Amazzonia: i due libri si completano felicemente.

Forse la maggioranza dei lavori di Baldus sono in relazione, diretta o indiretta, con fenomeni e problemi di acculturazione, di etnologia applicata e di politica indigenista. Come Nimuendajú, Baldus considerava l'etnologia non solo come palestra di riflessioni teoriche, ma anche come un insieme di conoscenze che devono essere in qualche modo utili all'indio nelle diverse e spesso dolorose situazioni in cui lo pone la presenza di bianchi e meticci. Come maestro capace di stimolare e incoraggiare talenti, Baldus ebbe una influenza decisiva sulla attuale generazione di etnologi brasiliani. Tra i suoi discepoli vi sono, per esempio, Florestan Fernandes, già menzionato, e Darcy Ribeiro, che ha compiuto intense ricerche e lavori sul campo e che ha dato un contributo sostanziale allo sviluppo della etnologia applicata in Brasile.

Per molto tempo la etnologia brasiliana ha sentito la carenza di buone monografie specifiche sulle singole tribù. I viaggiatori del passato percorsero vasti territori, contattando un numero rilevante di nativi, ma non rimasero presso questa o quella tribù per un tempo sufficiente ad una conoscenza approfondita della lingua, della organizzazione sociale e della cultura. E tra i missionari, che molte volte vissero per decenni tra gli indigeni, pochi erano quelli che avevano interesse e preparazione sufficiente per stendere una monografia etnologica.

La prima grande opera di questo genere è del nostro secolo; ne fu autore il salesiano Antonio Colbacchini, italiano, che pubblicò, nel 1925, un lavoro abbastanza vasto sui *Borôro* orientali dello Stato del Mato Grosso, dei quali era un grande conoscitore. Il materiale che presenta fornisce una espressiva immagine di questo popolo così interessante, e sul quale altri già avevano scritto, ma senza la necessaria vivezza. Nel 1942, uscì una seconda edizione accresciuta e corretta, in collaborazione col padre Cesare Albisetti, altro missionario italiano. Ne risultò una struttura sociale molto complessa, basata su un'organizzazione duale, a sua volta suddivisa su scala gerarchica in clan totemici esogamici, matrilineari e matrilocali. L'economia dei *Borôro,* che non vivono nella foresta, ma nelle praterie, è fondata sulla caccia, e la loro tipica mentalità di cacciatori si manifesta in maniera *sui generis* nei rituali e nella ricca mitologia, che i missionari raccolsero, nella lingua originale, in molti anni di paziente ricerca.

Ma i Salesiani fecero di più, organizzando una monumentale enciclopedia della lingua e della cultura della tribù: autori ne sono i sacerdoti Cesare Albisetti e Angelo Jayme Venturelli, che poterono contare sull'aiuto di buoni informatori *borôro,* e si valsero anche del ricco materiale riunito nel Museo Regionale Don Bosco, a Campo Grande. Il primo volume della *Enciclopedia Borôro* (più di mille pagine e quasi mille illustrazioni), apparve nel 1962 — una miniera inesauribile per studi etnologici, sociologici e linguistici. Il secondo, del 1969, ancora più cospicuo del precedente, contiene la mitologia e l'antroponimia; i miti sono riportati in lingua *borôro,* con traduzione in portoghese. Per molto tempo ancora esegeti e interpreti avranno da fare per studiare a fondo un materiale così ricco. Del terzo volume è uscita nel 1976 la prima parte che contiene testi di canti di caccia e di pesca; ne è previsto un quarto che tratterà i problemi dell'acculturazione.

Tra gli *Xavántes,* altra tribù del Mato Grosso, vive da molti anni il salesiano Bartolomeo Giaccaria. E' curioso notare che meno di mezzo secolo fa questi indios ricusavano con ostinazione ogni contatto con gente civilizzata, ma poco tempo addietro un membro della tribù è stato eletto deputato federale. Il padre Giaccaria ha arricchito la letteratura etnologica del Brasile con vari libri, in cui tratta specialmente dell'economia, della organizzazione sociale e del pensiero mitico degli *Xavántes.* In una delle sue opere, egli riporta la narrazione di sogni, una documentazione di evidente interesse antropologico e psicologico. Questi lavori riccamente illustrati con eccellenti fotografie, e con i disegni di un giovane *xavánte* di grande sensibilità artistica, non hanno pretese teoriche; il loro valore per la scienza consiste, prima di ogni altra cosa, in una presentazione onesta dei fatti osservati.

Anche nella regione nord-ovest dell'Amazzonia, specialmente nel territorio dell'alto Rio Negro, alle frontiere con la Colombia, dove predomina la tribù *Tukano,* i missionari di Don Bosco realizzano un fecondo lavoro di ricerca. Uno dei più interessanti, Alcionilio Bruzzi Alves da Silva, ha approntato una grammatica della lingua *tukano,* registrando in una serie di dischi la musica, il canto, le lingue della regione.

Lo stesso sacerdote è autore di un'opera in cui dà notizie sul grande numero di sottodivisioni della tribù, descrivendone la cultura materiale e le attività economiche, le conoscenze scientifiche, la medicina, le manifestazioni artistiche, la religione e l'organizzazione sociale: il più completo quadro d'insieme sulla etnografia *tukano* realizzato finora.

Sono stati così numerosi gli etnologi nordamericani e di altri paesi che, a partire dagli anni '30, si sono inoltrati nell'interno del Brasile, che non è possibile citarli tutti: vediamone alcuni, tenendo presente che la scelta è necessariamente arbitraria.

Verso la fine del 1932 Jules Henry andò a vivere in mezzo agli *Xokléng* dello Stato di Santa Catarina e rimase con loro per più di un anno. Gli *Xokléng* erano stati cacciatori nomadi; avevano lottato a lungo contro la colonizzazione delle loro terre di caccia, ma alla fine dovettero cedere. "Pacificati" nel 1914, furono rapidamente ridotti di numero e iniziarono un rapido processo di acculturazione. Jules Henry arrivò, per così dire, nell'ultimo momento utile per studiarne i comportamenti sessuali, la organizzazione sociale e specialmente il modello psicologico, che egli espone sulla linea di interpretazione di Ruth Benedict, sua docente nella Columbia University di New York. C'era nella tribù l'uso della vendetta tra i piccoli gruppi in cui essa si divideva: per questo Henry la caratterizza come una società suicida. Scritto quasi cinquant'anni fa, il libro è ancora oggi l'unico che studi una tribù brasiliana con lo scopo di mettere in risalto il tipo di "personalità collettiva" proprio del gruppo.

Abbiamo già citato Charles Wagley, uno dei più accurati etnologi che hanno lavorato in Brasile, e che si dedicò in particolare allo studio dei gruppi etnici di lingua *tupí*. Ma, oltre ai suoi personali contributi, uno dei più notevoli meriti che egli ha nei confronti della scienza brasiliana, è stato l'aiuto dato a giovani studiosi in un'epoca in cui nel paese erano molto limitate le possibilità di dedicarsi professionalmente all'etnologia.

Wagley aveva già fatto una ricerca nel Guatemala quando arrivò in Brasile. Sua intenzione era compiere uno studio d'insieme sui *Tapirapé* della vallata del fiume Araguaia, sui quali pubblicò vari articoli ed una eccellente monografia, in cui si rivela chiaramente il marchio della sua formazione antropologica nordamericana. Lo stesso si può dire della monografia che scrisse sui *Tenetehara* dello Stato del Maranhão assieme al suo allievo Eduardo Galvão.

L'interesse speciale di queste monografie è di studiare gruppi linguisticamente e culturalmente simili alle tribù del litorale con cui erano entrati in contatto gli antichi colonizzatori e che ebbero un così importante ruolo nella formazione storica del Brasile.

Ricordiamo infine David Maybury-Lewis, della Harvard University, colui che coordinò il "Harvard - Central Brazil Project" di cui abbiamo parlato, cui presero parte ricercatori di varie nazionalità. La sua prima opera è una monografia sugli *Xavántes,* tra i quali, dal 1958, ha trascorso a più riprese lunghi periodi, opera in cui affronta tutti gli aspetti di quella cultura, ma ne esamina in maniera più dettagliata l'organizzazione e le istituzioni sociali. Raffrontando i risultati delle sue ricerche con quelli ottenuti da altri studiosi che in tempi moderni hanno lavorato tra i *Gê* — tra cui William H. Crocker, Jean Carter Lave, Julio Cezar Melatti, Roberto da Matta, Terence S. Turner e Joan Bamberger — ha arricchito l'etnologia brasiliana con studi teorici di grande importanza.

Nei primi decenni di questo secolo gli studiosi brasiliani interessati alla etnologia erano autodidatti o semplici dilettanti; se avevano una formazione scientifica, era in altri campi. Nonostante ciò, non pochi di essi hanno recato validi contributi.

Lo storiografo João Capistrano de Abreu, per esempio, pubblicò nel 1914 un libro, divenuto classico, con una raccolta di testi mitici ed etnografici — in lingua originale e con traduzione letterale — dei *Kaxináwa,* tribù di lingua *pâno* alle lontane frontiere col Perù. E' un ricchissimo materiale, fino ad oggi non ancora debitamente studiato.

Una buona sinopsi etnografica delle tribù della regione esplorata dal Generale Rondon nell'ovest brasiliano è stata compilata da Edgard Roquette-Pinto, notevole studioso che più tardi diresse per molti anni il Museo Nazionale di Rio de Janeiro.

D'altronde, per molto tempo, solo pochi musei e i tradizionali istituti storici e geografici furono le uniche sedi in cui i temi etnologici fossero affrontati con sufficiente serietà e rigore. Soltanto dopo la fondazione delle prime università, negli anni '30, i giovani brasiliani poterono ricevere una formazione necessaria per lavori più approfonditi. I loro maestri furono specialmente tedeschi, francesi e nordamericani, venuti in Brasile per ricerche tra gli indios, o anche per esercitarvi l'insegnamento: a loro si deve la raggiunta maturità dell'etnologia brasiliana, che oggi può contare su studiosi di alto livello.

La straordinaria diversità culturale e linguistica delle popolazioni native ha reso difficile un rilevamento cartografico della loro distribuzione spaziale, anche per le frequenti grandi migrazioni. Tribù della stessa matrice linguistica possono incontrarsi in zone non limitrofe e anche molto distanti, in tutto il territorio brasiliano e nei paesi vicini. Il caso limite è quello dei gruppi pertinenti al tronco *tupí,* rappresentati storicamente lungo quasi tutto

il litorale, in molti punti dell'interno, all'estremo nord e nell'estremo ovest fino ai contrafforti delle Ande, diffusione questa che, oltre tutto, ha subìto nei secoli variazioni rilevanti. Di qui la difficoltà non solo di fissare aree culturali per il mondo indigeno brasiliano, qualunque ne sia il criterio, ma anche di delineare una mappa etnografica soddisfacente.

Ad Eduardo Galvão dobbiamo una definizione delle aree culturali indigene, utilizzabile come strumento di lavoro anche se non ben chiara in termini teorici. Basandosi su di un concetto dinamico di area culturale, Galvão prende in considerazione le tendenze al cambiamento manifestatesi specialmente in situazioni di contatto in un determinato periodo di tempo. Nonostante le molte riserve che si possono fare, questa è stata la divisione adottata negli ultimi anni.

Se gli studi etnologici del passato miravano principalmente alla descrizione e all'analisi di quanto v'era di originale e di "autentico" nelle culture primitive, oggi l'attenzione è rivolta anche ai molteplici problemi derivati dall'impatto, non poche volte catastrofico, delle comunità della foresta con il mondo civilizzato. La discussione su questi problemi costituisce l'indispensabile fondamento per una efficiente politica "indigenista".

Si è già detto (cf. alle pp. 34 ss.) del Generale Rondon e del Servizio di Protezione degli Indios (SPI) da lui fondato nel 1910. Basti qui sottolineare che, sin dall'inizio, lo SPI (e poi la FUNAI che gli succedette) comprese una "sezione di studi" etnologici, che, approfondendo la conoscenza degli aspetti delle culture indie, giovasse a meglio indirizzarne la tutela. Vi collaborarono etnologi di valore come Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro. Una delle sue realizzazioni più notevoli è stato il Museo dell'Indio a Rio de Janeiro.

Di Galvão, allievo di Charles Wagley e, a sua volta, maestro di tanti etnologi brasiliani della nuova generazione, si è già fatto cenno per la definizione delle aree culturali indigene. Ma il suo lavoro principale non è sugli indios, bensì sulla religione di una comunità di bianchi e di meticci del basso Rio delle Amazzoni. Egli insiste infatti sull'idea che, per capire quello che succede all'indio in situazioni di incontro etnico, bisogna anche studiare i modi di vita e le forme di reazione dei *caboclos*.

Galvão collaborò con Wagley in una ricerca tra i *Tenetehara,* gruppo *tupí* dello Stato del Maranhão. La prima edizione della loro monografia risale al 1949 — è uno dei classici sulla acculturazione indigena. Il caso dei *Tenetehara* riveste un interesse speciale perché si tratta di una tribù che, al contrario di quanto succede di solito, si integrò abbastanza bene nel mondo dei bianchi senza prima passare per una grave crisi acculturativa.

Di quando in quando Galvão si è volto ad esaminare e studiare, nei suoi saggi, i fenomeni di cambiamento culturale e la dinamica dei rapporti interetnici, senza mai scivolare, come è successo ad altri, in un sociologismo poco o niente produttivo, ben sapendo che, senza buona etnografia, è difficile fare buona etnologia.

Con maggior decisione di Galvão, Darcy Ribeiro, i cui primi lavori avevano a tema argomenti quali la organizzazione sociale, la religione, la mitologia e l'arte dei *Caduvei,* affrontò il dibattito, a volte appassionato, su problemi direttamente o indirettamente legati alla politica "indigenista". In un libro del 1962 egli critica apertamente lo SPI affermando che in alcune regioni esso era diventato un organismo a servizio di coloro che sfruttano e assassinano gli indios. Tra l'altro, Darcy Ribeiro ha realizzato una ricerca, durata sei mesi, tra i *Kaapór*, gruppo *tupí* dello Stato del Maranhão. Il principale lavoro su di loro, scritto in collaborazione con la moglie, Berta G. Ribeiro, tratta dell'arte ornamentale con le piume (plumaria), documentando, meglio di ogni altro, lo straordinario senso estetico di una tribù brasiliana.

Il "contrasto interetnico", cioè l'insieme di tensioni e conflitti provenienti dal contatto tra indios e bianchi è stato ripetutamente e approfonditamente studiato da Roberto Cardoso de Oliveira. Nei suoi libri e articoli, dall'orientamento spiccatamente sociologico, analizza soprattutto la situazione di due tribù presso le quali trascorse un lungo periodo di tempo: i *Terêna,* del sud dello Stato del Mato Grosso, e i *Tukúna,* dell'alto corso del fiume Solimões. Mentre i *Terêna,* che si integrarono nella economia regionale di allevamento e in parte anche nei centri urbani, riuscirono in certo senso a superare i conflitti derivanti dall'incontro con la società capitalista, i *Tukúna* — sui quali ricordiamo la bella monografia di Nimuendajú — occupano il gradino più basso della scala sociale tra coloro che lavorano nell'estrazione della gomma. Una delle preoccupazioni esplicite nelle opere di Roberto Cardoso de Oliveira è quella di gettare le basi per una politica indigenista libera da qualunque manifestazione di colonialismo.

Lo studio degli *Xokléng* dello Stato di Santa Catarina, conosciuti anche con il nome di *Bugres* e *Botocudos*, oggetto, negli anni '30, della ricerca di Jules Henry, è stato ripreso da Silvio Coelho dos Santos, che ha dedicato loro anni di studi. Ormai non si trattava piú di conoscere l'antica cultura della tribù — nel frattempo praticamente estinta — ma di registrare la storia del contatto e delle lotte con i bianchi. Mentre dalle pagine di Jules Henry emerge una psicologia tribale *sui generis* di un rozzo popolo di cacciatori, quelle di Coelho dos Santos ci fanno conoscere il comportamento e la mentalità di questi stessi silvicoli durante il lungo periodo in cui sono stati com-

battuti da gente detta civilizzata, che inviava contro di loro i suoi *bugreiros* (cacciatori professionali di indios) e, più tardi, come pacifici e calmi agricoltori in mezzo ad un'area di colonizzazione tedesca.

Notevole è stato, in questo ultimo decennio, il progresso nella conoscenza di strutture e organizzazioni sociali indigene. Due dei migliori contributi brasiliani sono frutto di una collaborazione allo "Harvard - Central Brazil Research Project": l'uno, di Roberto da Matta, sugli Apinayé, nel 1976, e l'altro di Julio Cezar Melatti, sui *Krahó,* del 1978. Nei due libri si descrivono e si esaminano naturalmente le organizzazioni duali delle rispettive tribù e le molteplici istituzioni connesse; quello di Melatti prende a centro di riferimento il sistema di riti. La società *borôro,* la cui divisione in metà esogame abbiamo già ricordato, è stata studiata e analizzata, in modo approfondito se non proprio esaustivo, da Renate Brigitte Viertler, in un lavoro del 1976. Accresciuta si è altresì, negli ultimi tempi, la bibliografia sull'alto Xingú. Tra le opere recenti è degna di nota, per l'acutezza dell'analisi, quella di Pedro Agostinho sulla festa del *kwarüp,* commemorazione funebre che riunisce le tribù della regione e durante la quale si rivivono, in un ciclo cerimoniale, le figure centrali e i principali episodi della mitologia. Delle varie raccolte di miti dello Xingú la più completa in lingua portoghese è quella di Orlando e Claudio Villas Boas, la cui prima edizione è del 1970.

L'interpretazione dei miti indigeni brasiliani rimase praticamente ferma durante molti anni, finché la pubblicazione della famosa tetralogia *Mythologiques* di Claude Lévi-Strauss le diede nuovo impulso. Possiamo ricordare, tra gli ultimi lavori, la tesi di Silvia M.S. de Carvalho, che tratta del mito del *Jurupari,* dell'area del Rio Negro, e delle sue relazioni nel contesto generale della mitologia brasiliana. Questo interessante mito del *Jurupari* è stato già motivo di molte riflessioni e studi; a rivelarlo per la prima volta nel 1890, fu un italiano, il conte Ermanno Stradelli, che trascorse gran parte della sua vita in Amazzonia.

La etnologia, naturalmente, comporta relazioni con la biologia e con la medicina. L'idea non è nuova: già il vecchio von Martius nel 1844 si era occupato di malattie e medicina tra gli indios. Con l'acutezza del buon naturalista, aveva effettuato osservazioni di grande valore, ma, naturalmente, era ancorato alla mentalità del suo tempo. Il contesto di oggi è molto più favorevole: per questo sono in voga le ricerche di etnobiologia e di etnomedicina. Tra i contemporanei che hanno dato particolare impulso a questi studi va segnalato Ettore Biocca, Direttore dell'Istituto di Parassitologia dell'Università di Roma. Iniziò con uno studio etnografico-empirico di una dermatosi, il *purupuru,* che si trasmette in forma rituale tra i nativi dell'alto Rio Negro. Più di recente, il diligente studioso ha affrontato con decisione il problema con indagini etnologiche di carattere più ampio che fecero conoscere più profondamente le culture della regione al confine tra Brasile e Venezuela, oggi oggetto di accese discussioni a causa del progetto di costituzione del così detto "Parco Indigeno *Yanomami*".

I medici che lavorano nelle aree indie mostrano un interesse sempre più grande per la etnologia e specialmente per l'arte della medicina praticata presso le differenti tribù, con una prospettiva interdisciplinare promettente. Tale convergenza si rileva, ad esempio, nelle esperienze di un gruppo di medici della Escola Paulista de Medicina che, a seguito di una convenzione con la Fondazione Nazionale dell'Indio, assistono numerosi gruppi tribali. Uno di essi João Paulo Botelho Vieira Filho, nei suoi lavori di antropologia fisica, etnobiologia, etnomedicina, sostiene che, per quanto necessaria sia la medicina scientifica per prevenire e per curare le malattie, non si deve per questo condannare aprioristicamente i trattamenti tradizionali. Del resto, la scienza occidentale ha imparato molto, e molto ha ancora da imparare, dalla farmacopea e dall'arte medica dei così detti popoli primitivi.

Queste riflessioni si inseriscono in un campo in cui l'etnologia non si riduce solo ad un presupposto per la comprensione scientifica di una realtà culturale: essa si rivela non meno indispensabile quando si pretende interferire nelle condizioni di vita dei nativi.

Grazie alle collezioni etnografiche riunite nei Musei di molti paesi, possiamo disporre di una buona documentazione sulla ergologia e sull'arte di culture indie superstiti o già estinte. Nella maggioranza dei casi però, questi oggetti non ci dicono nulla sui processi di fabbricazione e su molte altre cose che si possono capire solo con la comprensione dei movimenti che implicano. Allo stesso modo la descrizione di tecniche, riti e cerimonie naturalmente è sempre incompleta e insufficiente, anche se fatta con la massima attenzione.

Oggi non si concepisce l'etnologia senza il ricorso alle tecniche moderne di cui disponiamo, come la cinematografia scientifica e la registrazione sonora di musiche, canti, cerimonie e simili. Tra i numerosi ricercatori che hanno prodotto film scientifici sugli indios brasiliani merita una citazione speciale Harald Schultz, già assistente del Museo Paulista, morto nel 1966, che dette avvio a numerose spedizioni e contribuì con un centinaio di documentari alla "Enzyklopaedia Cinematographica" di Göttingen. Girò film, principalmente tra gli *Umotina,* dello

Stato del Mato Grosso, tra i *Karajá* del fiume Araguaia, tra i *Tukúna* del Solimões, e tra le tribù dell'alto Xingú, riprendendone le attività di sussistenza, le più diverse tecniche e le pratiche cerimoniali. Inoltre riunì decine di migliaia di fotografie e preziose collezioni etnografiche.

La rapida sintesi di etnologia brasiliana che qui abbiamo presentato mostra il considerevole progresso conseguito. L'interesse per le ricerche è sempre crescente. Ma c'è ancora molto da fare per salvare almeno il ricordo di culture tribali che certamente perderanno fra breve il loro carattere per l'avanzata incsorabile di quella che chiamiamo "civiltà".

BIBLIOGRAFIA

ABBEVILLE, Cl. de
1945 *História da missão dos capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas,* Livraria Martins Editora, São Paulo (ed. orig. franc. 1614).

ABREU, J. Capistrano
1914 *Rã-txa hu-ní-ku-ĩ. A língua dos Caxinauás do rio Ibuaçú* (*Prefeitura de Tarauacá*), Rio de Janeiro.

AGOSTINHO, P.
1974 *Kwarip: mito e ritual no Alto Xingú,* Editora Pedagógica e Universitária e Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.

ALBISETTI, C., VENTURELLI, A.J.
1962-1969-1976 *Enciclopédia Bororó. I: Vocabulários e etnografia; II: Lendas e antropônimos; III (parte I): Textos dos cantos de caça e pesca,* Museo Regional Dom Bosco, Campo Grande.

ANCHIETA, J. de
1933 *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões, 1554-1594,* Academia Brasileira, Rio de Janeiro.

BALDUS, H.
1937 *Ensaios de etnologia brasileira,* Companhia Editora Nacional, São Paulo.
1970 *Tapirapé: tribo tupí do Brasil central,* Companhia Editora Nacional e Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.

BIOCCA, E.
1969 *Mondo Yanoáma. Appunti di un biologo,* De Donato, Bari.

BOGGIANI, G.
1895 *Viaggi d'un artista nell'America Meridionale. I Caduvei* (*Mbayà o Guaicurú*), Roma.

CARDIM, F.
1939 *Tratados da terra e gente do Brasil,* Companhia Editora Nacional, São Paulo (2ª ed.).

CARVALHO, S.M.S.
1979 *Jurupari: estudos de mitologia brasileira,* Editora Ática, São Paulo.

COLBACCHINI, A.
1925 *I Bororos orientali «Orarimugudoge» del Matto Grosso* (*Brasile*), Torino.

COLBACCHINI, A., ALBISETTI, C.
1942 *Os Bororós orientais Orarimogodógue do planalto oriental de Mato Grosso,* Companhia Editora Nacional, São Paulo.

EHRENREICH, P.
1905 "Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt", *Zeitschrift für Ethnologie,* vol. XXXVII, Supplement, Berlin.
1948 "Contribuções para a etnologia do Brasil", *Revista do Museu Paulista,* NS, vol. II, pp. 7-135, São Paulo.

FERNANDES, F.
1952 "A função social da guerra na sociedade Tupinambá", *Revista do Museu Paulista,* NS, vol. VI, pp. 7-425, São Paulo.
1963 *Organização social dos Tupinambá,* Difusão Européia do Livro, São Paulo (2ª ed.).

FERREIRA, A.R.
1974 *Viagem filosófica pelas Capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá.* Memórias. Antropologia. Conselho Federal da Cultura, Rio de Janeiro.

GALVÃO, E.
1979 *Encontro de sociedades. Índios e brancos no Brasil,* Paz e Terra, Rio de Janeiro.

GIACCARIA, B., HEIDE, A.
1972 *Xavante* (*Auwẽ Uptabi: povo autêntico*), Editorial Dom Bosco, São Paulo.
1975a *Jerónimo: xavante conta,* Casa da Cultura, Campo Grande.
1975b *Jerónimo: xavante sonha,* Casa da Cultura, Campo Grande.

HARTMANN, Th.
1975 *A contribuição da iconografia para o conhecimento de índios brasileiros do século XIX,* Coleção Museu Paulista. Etnologia, I, São Paulo.

KOCH-GRÜNBERG, Th.
1909-10 *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nord-West-Brasilien 1903/1905,* 2 voll., Wasmuth A.-G., Berlin.
1917-28 *Von Roroima zum Orinoco. Ergebnisse einer Reise in Nord-Brasilien und Venezuela in den Jahren 1911-1913,* 5 voll., Verlag Dietrich Reimer, Berlin; Strecker und Schöder Verlag, Stuttgart.

KRAUSE, F.
1911 *In den Wildnissen Brasiliens. Bericht und Ergebnisse der Leipziger Araguaya-Expedition 1908,* R. Voigtländers Verlag, Leipzig.

LÉRY, J. de
1941 *Viagem á terra do Brasil,* Livraria Martins, São Paulo (ed. orig. franc. Génève, 1580).

LÉVI-STRAUSS, Cl.
1955 *Tristes tropiques,* Librairie Plon, Paris.

MARTIUS, C.F. Ph. von
1867 *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Südamerika's zumal Brasiliens,* 2 voll., Friedrich Fleischer, Leipzig.

MATTA, R. da
1976 *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé,* Editora Vozes Ltda, Petrópolis.

MAYBURY-LEWIS, D.
1967 *Akwe-Shavante society,* Oxford University Press, Oxford.

MÉTRAUX, A.
1928a *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani,* Librarie Orientaliste Paul Guethner, Paris.
1928b *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani,* Librarie Ernest Leroux, Paris.

NIMUENDAJÙ, C.
1914 " Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani ", *Zeitschrift für Ethnologie,* vol. XLVI, pp. 284-403, Berlin.
1939 *The Apinayé,* The Catholic University of America Series, n. 8, The Catholic University of America Press, Washington.
1942 *The Serente,* Publications of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund. IV Southwest Museum, Los Angeles.
1946 *The eastern Timbira,* University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. XLI, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
1981 *Mapa etno-histórico,* Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, R. Cardoso de
1960 *O processo de assimilação dos Terêna,* Rio de Janeiro.
1964 *O índio e o mundo dos brancos,* Difusão Européia do Livro, São Paulo.
1968 *Urbanização e tribalismo. A integração dos índios Terêna numa sociedade de classes,* Zahar Editores, Rio de Janeiro.

PRADO, F. Rodrigues do
1908 " História dos índios cavaleiros ou da nação Guaycurú ", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil,* vol. I, pp. 21-44, Rio de Janeiro (3ª ed.).

RIBEIRO, D.
1950 *Religião e mitologia Kadiwéu,* Serviço de Proteção aos Índios, Publicação n. 106, Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Ministério da Agricultura, Rio de Janeiro.
1951 " Arte dos Índios Kadiwéu ", *Cultura,* vol. IV, pp. 145-90, Rio de Janeiro.
1962 *A política indigenista brasileira,* Serviço de Informação Agrícola, Rio de Janeiro.

RIBEIRO, D., RIBEIRO, B.G.
1967 *Arte plumária Kaapór,* Rio de Janeiro.

ROQUETTE-PINTO, E.
1935 *Rondônia,* Companhia Editora Nacional, São Paulo, (3ª ed.).

SANTOS, S. Coelho dos
1973 *Índios e brancos no sul do Brasil,* EDEME, Florianópolis.

SCHADEN, E.
1959 *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil,* Ministério da Educação e Cultura, Rio de Janeiro (2ª ed.).
1969 *Aculturação indígena. Ensaio sobre fatores e tendência da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos,* Livraria Pioneira Editora, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.
1974 *Aspectos fundamentais da cultura guaraní,* Editora Pedagógica e Universitária, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo (3ª ed.).

SCHMIDT, M.
1905 *Indianerstudien in Zentralbrasilien. Erlebnisse und Ethnologische Ergebnisse einer Reise in den Jahren 1900 bis 1901,* Dietrich Reimer, Berlin.

SILVA, A. Brüzzi Alves da
1962 *A civilização indígena do Uaupés,* São Paulo.

SOUSA, G. Soares de
1938 *Tratado descritivo do Brasil,* Companhia Editora Nacional, São Paulo (3ª ed.).

STADEN, H.
1942 *Duas viagens ao Brasil,* Instituto Hans Staden, São Paulo

STEINEN, K. von den
1894 *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der zweiten Schingú-Expedition 1887-1888,* Geographische Verlagsbuchhandlung von D. Reimer, Berlin.

THEVET, A.
1944 *Singularidades da França Antártica, a que outros chamam América,* Companhia Editora Nacional, São Paulo (ed. orig. franc. Paris, 1557).

VIEIRA FILHO, J.P.B.
1978 " Medicina indígena e medicina científica ", *Revista de Antropologia,* vol. XXI, pp. 171-4, São Paulo.

VIERTLER, R.B.
1976 *As aldeias bororo. Alguns aspectos de sua organização social,* Coleção Museu Paulista. Etnologia II, São Paulo.

VILLAS BOAS, O., VILLAS BOAS, C.
1970 *Xingu: os índios, seus mitos,* Zahar Editores, Rio de Janeiro.

WAGLEY, Ch.
1977 *Welcome of tears: the Tapirapé Indians of Central Brazil,* Oxford University Press, New York.

WIED-NEUWIED, M.P. von
1820-21 *Reise nach Brasilien in den Jahren 1815 bis 1817,* 2 voll., Frankfurt.

Valeria Petrucci

LE COLLEZIONI ETNOGRAFICHE BRASILIANE IN ITALIA

I Musei pubblici

Collezioni di oggetti etnografici brasiliani sono conservate nel Museo Nazionale Preistorico-Etnografico di Roma, intitolato a L. Pigorini, nel Museo di Antropologia e Etnologia di Firenze, nei Musei Civici o universitari di Torino, Novara, Genova, Modena, Reggio Emilia, Rimini, e in alcune raccolte missionarie di Torino, di Rubano (Padova) e di Assisi. A Roma, il Museo Preistorico-Etnografico nasce nel 1876 e il Museo di Firenze è più vecchio di 7 anni: sono anni particolarmente importanti per la storia dell'etnologia che proprio nell'Ottocento, e specialmente dalla metà del secolo in poi, prende l'avvio come scienza connessa con i problemi dell'origine dell'uomo e dell'evoluzione della specie umana. E' il momento anche dei viaggi transoceanici, resi più facili ed accessibili dallo sviluppo dei mezzi di comunicazione e di trasporto; viaggi che, con immani difficoltà, ebbero inizio nel XVI sec. e che in più di 300 anni diedero modo di far giungere in Europa oggetti e informazioni di incalcolabile importanza per opera di viaggiatori, esploratori, mercanti, funzionari, uomini d'arme e religiosi.

Furono essi i primi etnologi *ante litteram,* perché ebbero la ventura di soggiornare presso le popolazioni indigene, di conoscerle nella loro integrità ed ebbero la possibilità di fornire notizie e documenti diretti che in nessun altro modo si sarebbero potuti reperire: notizie e documenti preziosissimi perché hanno costituito il punto di partenza per i moderni studi etnologici. Viaggi furono intrapresi anche da uomini di studio sollecitati dal desiderio di ricerca e di conoscenza ma, soprattutto, da mercanti assetati di ricchezza, da viaggiatori ed esploratori desiderosi di conoscere nuove terre, da ambasciatori e funzionari inviati dai propri governi, da gente qualunque mossa dalla speranza di un benessere irraggiungibile in Europa, da missionari spinti dal desiderio di evangelizzare i popoli. A tutti costoro si devono le prime collezioni etnografiche in Italia e in Europa, perché, anche se per interessi diversi e in diversa misura, ciascuno di essi raccolse oggetti appartenenti alle popolazioni che abitavano i luoghi in cui soggiornarono: lo scienziato per motivi di studio, di analisi, di comparazione; l'esploratore, il viaggiatore, il funzionario, mossi dal compiacimento di portare a casa curiosità esotiche e per avere il privilegio di donarle alla propria città natale; il missionario nella fiducia di fornire materiale per una più approfondita conoscenza dei popoli, che consentisse con loro un approccio e una intesa più facile e più umana. Tutti gli oggetti reperiti prima del nostro secolo sono di eccezionale importanza perché "autentici", cioè non ancora contaminati da contatti europei che ne hanno poi alterato l'aspetto, compromesso la genuinità e, il più delle volte, deteriorato la qualità. Purtroppo talvolta le informazioni sono date in modo improprio e talvolta mancano del tutto: la maggior parte dei raccoglitori non conosceva la terminologia, non sempre era in grado di rendersi conto di ciò che aveva davanti agli occhi; inoltre la difficoltà della lingua rendeva difficile o addirittura impossibile la comprensione di notizie che gli stessi indigeni potevano fornire. Spesso gli oggetti portati in Europa non venivano immediatamente immessi in musei e anche questo ha contribuito a disperdere dati importanti intorno al loro uso e alla esatta provenienza etnica.

Le collezioni si sono venute formando in vari modi: alcune furono cedute ai musei dagli stessi raccoglitori, molte volte sollecitati da direttori desiderosi di arricchire il loro istituto; ne sono esempio il Museo Pigorini di Roma e quello di Firenze. Altre raccolte si sono formate grazie a donazioni, acquisti, lasciti, scambi; altre ancora attraverso lo smembramento di vecchi fondi e "gabinetti di curiosità", come venivano chiamati i luoghi in cui erano depositati, o talvolta letteralmente ammassati, gli oggetti portati dai continenti extraeuropei, etichettati con attribuzioni generiche e, non di rado, improprie. Non mancano naturalmente delle eccezioni, di cui parleremo in seguito. Proprio muovendo da un "gabinetto di curiosità" sorse il

Museo Nazionale Preistorico-Etnografico di Roma. Esso ebbe origine infatti dal vecchio fondo del Museo detto Kircheriano dal nome del suo fondatore, il gesuita Atanasio Kircher (1601-1680), professore di matematica e di lingua ebraica nel Collegio Romano — fondato da S. Ignazio per la gioventù — che restò sede prestigiosa del Museo fino al 1979, anno del suo trasferimento nel c.d. Palazzo delle Scienze di Roma-EUR. Nel cinquecentesco edificio di Bartolomeo Ammannati, il padre Kircher aveva formato un "gabinetto di curiosità" su un primo nucleo di antichità che il padre Alfonso Donini da Toscanella, Segretario del Senato Romano, aveva legato per testamento al Collegio Romano. Il Kircher collezionò strumenti di fisica e di precisione, strumenti musicali, orologi, lapidi, oggetti etnografici, antichità varie, con l'aiuto del suo segretario e meccanico Giorgio De Sepi e, alla sua morte, il Museo continuò ad arricchirsi e a svolgere una rilevante attività culturale, sotto la custodia dei padri Filippo Bonanni e Contuccio Contucci, fino al 1773, anno in cui fu soppressa la Compagnia di Gesù. Il 1825 segnò la ripresa dell'Ordine e dell'attività del Museo Kircheriano fino alla annessione di Roma al Regno d'Italia nel 1870. La storia del Kircheriano si potrebbe dire così conclusa, se proprio in quel momento il Museo non avesse assunto una funzione storica di grande portata, perché il suo smembramento diede origine agli attuali musei statali di antichità in Roma, tra i quali il Museo Preistorico-Etnografico che, nel 1924, alla morte del suo fondatore e primo direttore, prese il nome di Luigi Pigorini e che, per la diretta derivazione dal Kircheriano, può considerarsi a buon diritto il più antico museo etnografico d'Italia.

Il primo catalogo del Museo Kircheriano fu pubblicato dal De Sepi, nel 1678; seguì quello del Bonanni nel 1709. La più antica testimonianza su materiali brasiliani in Italia è appunto il catalogo di padre Bonanni, scritto in latino. Nella *Classis septima,* che, come spiega il sottotitolo, *Apparatum habet Rerum Peregrinarum, ex variis orbis plagis collectum,* sono elencate le seguenti voci: *Cingulum Barbarorum Brasiliae, Monile Puellarum Brasiliae, Umbella ex pennis avium* (p. 225); *Aves diversae Brasiliae* (p. 226); *Rostra diversorum avium* (p. 228); *Rete quo farcinas deferunt feminae Brasilienses* (p. 229); *Arma barbarorum diversa* (sono menzionate, di provenienza brasiliana, armi appartenenti ai *Kiriri* e ai *Tapúya,* pp. 235-236) che corrispondono, anche se poco puntuale ne è la descrizione, agli oggetti brasiliani che sul registro inventariale dell'attuale Museo Pigorini risultano provenienti dal Kircheriano. Si tratta dunque di un perizoma con frange di tessuto vegetale ornato di semi e di denti umani; un bracciale; due stuoie rettangolari di fibra vegetale su cui sono applicate piume colorate che formano motivi ornamentali; un arco; due mazze di legno con ornamenti di penne colorate. Sono questi gli oggetti più antichi del Museo, quelli che si trovavano esposti nelle vetrine delle "cinque salette" con le quali Luigi Pigorini, professore di paletnologia, inaugurò il 14 marzo 1876 il Museo Nazionale Preistorico-Etnografico, nominato direttore da Ruggero Bonghi Ministro della Pubblica Istruzione. E' nei primi anni della formazione del Museo, tra il 1876 e gli inizi del '900, che entrarono gli oggetti migliori che formarono le collezioni più importanti e di più alto interesse scientifico; il merito va soprattutto al Pigorini che con passione, abnegazione ed intelligenza si adoperò in ogni modo per arricchire il Museo che considerava (ed era in effetti) una sua creatura.

Un anno dopo la fondazione, nel 1877, Isabella Lane Conelly vendette al Museo sei ornamenti di piume appartenenti ai *Mundurukú;* non si hanno altre notizie riguardanti il reperimento e la provenienza di questi oggetti che costituiscono il primo accrescimento delle collezioni brasiliane rispetto al vecchio fondo kircheriano. Poco dopo, Enrico Schivazappa, agente consolare in Pará, tra il 1880 e il 1885 vendette interessanti oggetti degli indiani *Makú,* localizzati sulle rive del rio Tiquié, affluente del Rio delle Amazzoni. Egli fu sollecitato dal Pigorini, che aveva visto giungere al Museo Civico di Parma, quale dono dello Schivazappa alla sua città natale, materiale proveniente dall'America Meridionale. Nel 1883 Ladislao Netto, direttore del Museo Nazionale di Rio de Janeiro, offrì in dono 59 oggetti, per la maggior parte litici, provenienti da Sambaquí, nello Stato di Santa Catarina. Ancora, Luigi Buscalioni, assistente dell'Istituto Botanico dell'Università di Roma, al ritorno da una lunga esplorazione botanica compiuta nei bacini del Tocantins e dell'Araguaia, donò nel 1899 sessanta oggetti appartenenti al gruppo *Apinayé:* strumenti musicali, ornamenti, corone e cinture per le danze, stuoie, accette.

Ma le collezioni brasiliane più importanti, perché documentate dagli stessi raccoglitori, sono quelle del padre Coppi e di Guido Boggiani. La collezione di Illuminato Coppi, missionario apostolico francescano nella zona del Rio Negro, è entrata nel Museo in due tempi, nel 1884 e nel 1889. La prima accessione consta di 73 oggetti, acquistati da Carlo Landberg, filologo orientalista svedese che fu un vero mecenate per il Museo: egli infatti mise a disposizione notevoli somme di denaro per incrementare le raccolte, etnografiche e preistoriche, e la biblioteca annessa. Un buon numero degli oggetti della prima collezione sono descritti dallo stesso Coppi in un esemplare documento in lingua spagnola scritto e illustrato di sua mano, conservato nell'archivio del Museo unitamente alle lettere che Luigi Pigorini scriveva al missionario per sol-

lecitarlo a raccogliere materiale per le collezioni del Museo, secondo criteri precisi che egli stesso suggerisce. La seconda parte della collezione consta di 59 oggetti che comprendono utensili di vario genere: grattugie, spremitoi cilindrici di vegetale intrecciato *(tipití)* usati per spremere e separare il veleno dalla manioca, archi e frecce, strumenti musicali, ornamenti, cestini, maschere, un vestito di corteccia battuta. Di tutti gli oggetti reperiti da padre Coppi certamente il più importante è la maschera di *Juruparí,* fatta di fibra vegetale con intrecciati peli di bradipo e capelli di donna, che per la sua rarità, costituisce uno degli esemplari di maggior pregio del Museo.

La collezione Boggiani giunse al Museo in tre riprese, nel 1894, nel 1896 e nel 1906. Gli oggetti, ben 2587, appartengono per la maggior parte ai *Caduvei* (*Kadiwéu*) e ai *Chamacoco* (alto Paraguai) presso i quali Guido Boggiani soggiornò a lungo e sono in gran parte pubblicati nei suoi saggi che costituiscono tuttora uno strumento indispensabile per lo studio e la catalogazione del materiale.

Pittore ed esploratore, Boggiani (la cui figura è illustrata nel contributo che segue) raccolse gli oggetti con cura, intelligenza ed accortezza — aiutato anche dalla sua sensibilità artistica — tanto da documentare in modo esauriente sia la cultura materiale nei suoi vari aspetti, che la sfera cerimoniale. Scelse oggetti tradizionali, oppure quegli oggetti che, pur modificati per il contatto con la civiltà europea, potevano ancora essere utili per la conoscenza e la comprensione della cultura indigena. Particolarmente interessante per la sua peculiarità, perché non si trovano altri esempi in tutta l'America meridionale, è la produzione ceramica dei Caduvei. I vasi sono di una delicata bellezza per l'eleganza delle forme, per lo stile delle decorazioni eseguite con motivi diversi, spesso geometrici, a colori dipinti o impressi a fune, talvolta ornati con fili di perline colorate. Le forme sono svariate e singolari, quadrangolari, a barchetta oppure imitanti valve di conchiglia o tipi di volatili come anitre, galli ecc. Per la sua completezza la collezione caduvea costituisce un *unicum*: oltre agli oggetti, il Museo possiede una serie di fotografie che sono un eccellente documentazione tipologica dei gruppi tra cui Boggiani soggiornò.

L'archivio del Museo conserva la corrispondenza tra Pigorini e Boggiani per definire le modalità dell'acquisto. La passione con la quale il Pigorini incrementava le raccolte era pari a quella dell'artista-esploratore che con entusiasmo raccoglieva il materiale nelle terre lontane: l'importante carteggio ha un valore non solo storico, ma anche umano. In una lettera del 28 dicembre 1893, il Boggiani spiega di voler cedere le sue collezioni al Museo per assicurare loro una conservazione durevole ed una collocazione che le metta degnamente in vista e a disposizione degli studiosi; per radunare nel più breve tempo possibile i mezzi necessari per far ritorno in quelle regioni, dove moltissimo ancora rimane da studiare e da scoprire, e continuare, aiutato dalla passata esperienza, quelle osservazioni e raccolte di dati, già incominciate imperfettamente; infine, per assicurare all'Italia il frutto di tante fatiche ed "averlo sottocchio ogni volta che sia necessario". Da parte sua il Pigorini ha parole di altissima ammirazione per il Boggiani e la sua collezione, nelle lettere che indirizzò al Ministro della Pubblica Istruzione per indurlo a mettere a disposizione la somma richiesta per l'acquisto. Più volte ricorrono frasi come questa: "... la collezione Boggiani è un tesoro etnografico...; è senza riserve di eccezionale importanza scientifica per il materiale di cui si compone e per le cure somme e intelligenti colle quali egli ha saputo metterle insieme...; è un quadro poco meno che completo delle arti e delle industrie, quindi degli usi e dei costumi di due tra le più caratteristiche popolazioni indigene sud americane, Caduveo e Chamacoco, la prima delle quali mal nota agli studiosi e la seconda poco meno che sconosciuta...". Cinque anni dopo la morte del Boggiani, nel 1906, il Pigorini definì con il fratello Oliviero l'acquisto dell'ultima parte della collezione, consistente in 104 oggetti provenienti dai *Guayakí* (Paraguay), raccolti tra il 1896 e il 1900.

Alcuni oggetti, portati in Italia da Guido Boggiani, furono acquistati da Enrico Hillyer Giglioli, ed entrarono in Museo nel 1913 con la collezione Giglioli. Sono campioni di materiali raccolti presso i *Caduvei* i quali li fornivano ai *Chamacoco* come sostanze coloranti.

Enrico Hillyer Giglioli (1843-1909), professore di Zoologia nell'Istituto di Studi Superiori di Firenze, vicepresidente della Società Italiana di Antropologia ed Etnologia, collezionò ben 13.000 oggetti di preistoria e specialmente di etnografia che dopo la sua morte furono ceduti dalla famiglia al Museo Pigorini. Zoologo di professione ed etnologo per elezione, il Giglioli creò in casa sua un vero e proprio museo etnografico, formato in gran parte con oggetti acquistati o ricevuti in dono, e anche con oggetti da lui stesso raccolti durante il viaggio di circumnavigazione del mondo che compì con la motocorvetta Magenta dal 1865 al 1868. Il viaggio fu motivato da interessi commerciali e organizzato dal Governo Italiano con l'invio di una missione diplomatica allo scopo di ottenere dalla Cina e dal Giappone l'esportazione del seme serico che andava degenerando in Europa e di trattare il collocamento di prodotti agricoli nazionali. A questa spedizione partecipò il Giglioli con altri illustri studiosi italiani: la prima tappa, dopo il passaggio di Gibilterra, fu il Brasile, dove giunsero nel gennaio 1865. Il diario di viaggio, ricco di particolari interessanti sulla navigazione e le terre visi-

tate, fu steso dallo stesso Giglioli e venne pubblicato nel 1875 in un volume di più di mille pagine. Al Brasile sono dedicate trenta pagine in cui l'autore parla delle città, dei monumenti, dei musei, dei mercati, della vegetazione, della fauna, della foresta, dell'agricoltura. Annota con entusiasmo tutto ciò che vede e lo colpisce e ciò che sente riferire: lo interessano particolarmente gli oggetti esposti nei musei e li confronta con gli oggetti che vede in uso nelle zone interne che riesce a visitare. Durante il viaggio iniziò una raccolta di ritratti fotografici di indigeni dei vari paesi visitati che continuò fino a costituire un repertorio di oltre diecimila fotografie in grado di illustrare tutti i popoli viventi, classificati secondo gruppi etnici e collocazione geografica. Certamente il viaggio fu importante per far maturare nel Giglioli il desiderio di collezionare gli oggetti provenienti da più parti del mondo, ma l'idea di una vera e propria collezione gli venne più tardi, nel maggio 1883, a Londra, quando ricevette in dono dal Museo australiano di Sydney alcune interessanti armi e strumenti litici dell'Australia, della Papuasia e della Melanesia. Egli formò la sua collezione in circa quindici anni di lavoro entusiasta e perseverante. Tutti gli oggetti conservano un cartellino originale, scritto dallo stesso Giglioli, con le descrizioni e le annotazioni sulla provenienza: tutti sono stati pubblicati postumi, nel 1912, in due volumi. Il materiale che riguarda il Brasile è abbondante: comprende ornamenti di penne, collane, cinture, scettri e ben 237 accette litiche, di cui 25 conservano le immanicature originali, fra le quali alcune di ottima lavorazione e talvolta singolari per forma. Nella scelta degli oggetti il Giglioli si distinse per un eccezionale gusto: gli esemplari sono sovente di interesse particolare per la loro rarità e bellezza. E' il caso, per il Brasile, di un prezioso e raro trofeo di guerra che appartiene ai *Mundudukú:* consiste di una testa di un nemico — probabilmente un *Arara* — con linee di tatuaggio sulla pelle e ornamenti di piume colorate alle orecchie. Queste teste venivano preparate dai *Mundurukú* ancora nel 1875, come testimonia una relazione di A.M. Gonçalves Tocantins.

Nel 1953, sessantasette anni dopo l'entrata in Museo della collezione Coppi, Ettore Biocca donò una sua raccolta formata parimenti nel bacino dell'Alto Amazzoni, composta di 85 oggetti di vario genere, tra cui due reggisigari con decorazioni e intagli, armi, strumenti per caccia e pesca, strumenti musicali. Come condizione al suo dono, il Biocca desiderò che gli oggetti venissero esposti vicino a quelli del Coppi perché gli uni costituivano una buona integrazione degli altri. Il Biocca effettuò due lunghe spedizioni nella foresta equatoriale americana: la prima da febbraio a luglio 1944 nel bacino del rio Uaupés (alto Rio Negro) organizzata con l'Istituto di Parassitologia dell'Università di Roma e il Laboratorio Paulista di Biologia; la seconda dal novembre 1962 al luglio 1963 realizzata sotto gli auspici e con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Docente di parassitologia nell'Università di Roma, Biocca ha dedicato parte della sua attività allo studio di alcune malattie parassitarie del bacino del Mediterraneo, del Medio Oriente e dell'America centro-meridionale. Si interessò anche degli aspetti umani e sociali delle popolazioni visitate e compì studi che, oltre ad essere un documento di carattere scientifico, sono una testimonianza unica sulla vita di tribù sconosciute nella foresta equatoriale americana. In particolare studiò gli aspetti etnobiologici della foresta tra il Rio Negro e l'Orinoco, dove vivono gli indios *Yanoáma* (*Yanomámi*). Nel 1964 Biocca donò ancora alcuni oggetti di ceramica utilitaria, appartenenti ai *Makú,* raccolti da Gerardo Bamonte nel villaggio di Jacaré situato sulla riva dello Ugarapé Japú, affluente del rio Uaupés.

La più recente acquisizione di materiale brasiliano risale agli anni 1963-64, in seguito ad uno scambio di materiale archeologico ed etnologico convenuto tra il Ministero della Pubblica Istruzione italiano e il Museo Paulista di San Paolo: il Museo Pigorini acquisì materiale litico proveniente da Marajó, Santarem, Sambaquí e materiale etnografico la cui produzione si può inserire in un arco di tempo che va dai primi decenni del 1900 sino al 1960 circa; in cambio, musei archeologici italiani fornirono oggetti di scavo destinati a formare il Museo di Archeologia dell'Università di S. Paolo. Gli oggetti etnografici sono più di un centinaio ed appartengono a varie culture; tra queste in modo particolare è abbondante la produzione di terracotte appartenenti ai *Karajá,* interessanti riproduzioni in miniatura di momenti di vita quotidiana come la pesca, la caccia, la raccolta, la preparazione del cibo ecc. Numerose sono anche le maschere di corteccia dipinte, e materiale vario come ornamenti, manufatti di legno e di metallo di produzione contemporanea che hanno soprattutto carattere folkloristico. Infatti gli oggetti, la cui fabbricazione risale a questi ultimi decenni, il più delle volte sono stati eseguiti per interessi commerciali e turistici, e quindi privati del loro valore intrinseco e della loro funzionalità, pur mantenendo tuttavia inconfondibili gli elementi del gruppo di origine.

Dopo il Museo Pigorini, senz'altro il più ricco, il più interessante e articolato è il Museo di Antropologia e di Etnografia di Firenze, fondato, con l'Istituto di Antropologia ed Etnografia dell'Università, da Paolo Mantegazza nel 1869. Il Mantegazza (1831-1910), antropologo, risiedette per vari anni nel Sudamerica e vivendo a lungo in contatto con le popolazioni indigene, si convinse dell'utilità di raccogliere tutto quanto poteva servire ad illustrare

gli usi e i costumi delle varie parti del mondo, nonché a mostrare le differenze anatomiche tra le razze umane "...onde contribuire alla soluzione dei problemi connessi con l'origine dell'uomo". Del Brasile il Museo possiede più di 150 pezzi, quasi tutti di grande rilievo: particolarmente interessanti sono due manti di piume *tupinambá,* la produzione plumaria dei *Mundurukú* e altro materiale di vario genere come armi, ceramica, strumenti musicali, ornamenti appartenenti ai *Mundurukú,* ai *Tupinambá,* ai *Miranha* e a qualche gruppo dell'alto Rio Negro. Nelle collezioni si trova anche materiale raccolto dal Boggiani ed entrato in Museo nel 1923.

Il Museo di Antropologia ed Etnografia di Torino, pur avendo tradizioni meno antiche, ha la stessa impostazione del Museo di Firenze e la stessa condizione giuridica: l'esposizione segue un carattere prevalentemente naturalistico-antropologico e la sezione etnografica è un documento della vita delle popolazioni contemporanee extraeuropee. Il museo sorse per opera di Giovanni Marro (1875-1952), medico psichiatra, professore di antropologia nell'Università, al quale si deve la maggior parte delle raccolte. Appartengono al Brasile un gruppo di oggetti lignei (pestelli, percussori, asce, frecce), due cesti, un braccialetto e un perizoma appartenente agli *Aweikoma,* e un centinaio circa di oggetti dei *Borôro,* raccolti da don Falco, missionario salesiano che opera attualmente nel Rio Negro, acquisiti dal Museo nel 1972. Si tratta di braccialetti, spilloni, pendagli, ornamenti ed attrezzi di vario genere. Ancora in Piemonte, il Museo Civico di Storia Naturale di Novara possiede alcuni esemplari di piume raccolti dal Boggiani, e offerti alla città dal suo cittadino esploratore.

Nel 1892, per l'esposizione celebrativa del IV centenario della scoperta dell'America, le Missioni cattoliche americane inviarono a Genova le loro collezioni, costituite da materiali etnografici ed archeologici delle due Americhe. Il 14 giugno 1893 le collezioni vennero donate al Comune di Genova e da quella data fino al 1940 il materiale fu esposto al pubblico: purtroppo, causa gli avvenimenti bellici, il Museo fu chiuso, il materiale protetto in casse e da allora non è più stato esposto. Da quanto risulta dagli inventari, gli oggetti sono abbastanza numerosi, come è annotato nelle "Cronache della Commemorazione del IV centenario colombiano" edite, a cura del Municipio genovese, nel 1892: oltre a campioni di legno, quadri contenenti coleotteri e farfalle, centinaia di uccelli imbalsamati e una raccolta di colibrì, che illustrano specialmente l'ambiente, risultano nell'elenco ornamenti degli indios che vivevano lungo lo Uaupés, di proprietà del conte Stradelli di Piacenza e oggetti raccolti dalle Missioni dei Cappuccini, dei Salesiani e dei Francescani: un manto, due collane, 6 cinture, 4 asce litiche, un modello di piroga e ornamenti vari attribuiti a gruppi non identificati del Brasile.

Il Museo Civico di Modena comprende 79 oggetti di cui 37 ornamenti di piume dei *Guaraní,* dei *Botocudos,* di varie tribù del Rio Negro e dei *Mundurukú;* 34 armi (archi, frecce, scudi, lance, cerbottane) e 8 oggetti di altro genere: sacche, borse, strumenti musicali. Di questi, 56 pezzi furono acquistati nel 1875 dal genovese Raffaello De Agostini che visse venticinque anni in Brasile e 24 furono ceduti dal Gabinetto di Anatomia dell'Università in cambio di crani gallo-romani, nel 1879. Ma l'ingresso in Italia di questi oggetti risale a molti anni prima, perché la raccolta era stata donata al Gabinetto di Anatomia, prima del 1845, dal dottor Luigi Bompani, chirurgo modenese residente in Brasile. I rimanenti 9 oggetti sono frutto di piccole donazioni per opera di privati, intorno al 1890.

Il Museo Civico di Reggio Emilia conserva il materiale brasiliano donato da Enrico Schivazappa a Parma, sua città natale, affidato in deposito a quel Museo a seguito di una disposizione ministeriale del 16 dicembre 1968. Esso è esposto nei locali che tuttora ospitano la sezione zoologica, naturalistica e preistorica del Museo formata da Gaetano Chierici, sita nei locali del liceo Spallanzani: si tratta di 40 oggetti che appartengono ai *Karajá* (materiale plumario, ornamenti, armi e un remo) e ai *Kayapó.* Non esposti e, purtroppo, quasi tutti in non buono stato di conservazione, sono circa 50 oggetti provenienti dalla regione del Rio Negro, cui la Direzione del Museo sta cercando una adeguata sistemazione.

Il Comune di Rimini accoglie, dal 1975, nell'antico palazzo del Podestà, il Museo delle Arti Primitive composto da materiale raccolto ed ordinato da Delfino Dinz Rialto durante i viaggi che intraprese nel corso di venticinque anni, nei continenti extraeuropei. Gli oggetti appartenenti all'area brasiliana si sono aggiunti molto recentemente alle collezioni esistenti, per opera degli eredi del Rialto. Di questo materiale, tuttora in corso di ordinamento e di studio, non si possono dare che notizie sommarie: appartiene a gruppi dell'area amazzonica e comprende oggetti d'uso (zucche, contenitori, terrecotte); oggetti di abbigliamento (vestiti di fibra vegetale, ornamenti di piume, borsette), strumenti musicali, armi e bamboline di stoffa e di terracotta.

Le raccolte missionarie

La più antica raccolta costituita da missionari è, come si è detto, quella dei Gesuiti del vecchio Museo Kircheriano. I Gesuiti arrivarono in Brasile nel 1549; seguirono i Francescani nel 1584 e i Benedettini alla fine del secolo. Più tardi, nel 1624, giunsero i Carmelitani e nel

1640 i Mercedari. L'istituzione, verso la metà del sec. XV, del Regio Patronato, condizionò l'attività missionaria che ha avuto il suo maggior sviluppo dopo l'indipendenza del Brasile (1822). Tra il 1854 e il 1856 si susseguirono i Missionari del Sacro Cuore e i Salesiani di Don Bosco; nel 1867 i Comboniani di Verona; nel 1881 i Domenicani; nel 1894 i Saveriani di Parma; nel 1905 i Missionari della Consolata e nel 1909 i Cappuccini. La grande occasione per l'Italia di vedere riunito il materiale proveniente da tutte le parti del mondo fu il Giubileo del 1925, per la cui celebrazione fu organizzata una grande esposizione nel Palazzo del Laterano, sede arcivescovile di Roma. Dopo la mostra, una parte del materiale fu restituita ai vari ordini di appartenenza e una parte fu costituita in Pontificio Museo Missionario Etnologico, trasferito recentemente nella nuova sede in Vaticano. Le raccolte missionarie sono pochissimo conosciute: motivi contingenti — mancanza di spazio, mancanza di persone che possano dedicare il loro tempo al riordinamento del materiale, mancanza di dati certi — fecero sì che gli oggetti si accumulassero senza la possibilità di una sistemazione idonea. Da qualche anno a questa parte si deve all'entusiasmo e all'efficienza di gruppi di persone la costituzione di alcuni musei sorti specialmente con fini didattici: il Museo dei Padri Comboniani a Verona, il Museo di Storia Naturale "Don Bosco" a Valsalice, sulla collina torinese, e il Museo dei Cappuccini ad Assisi. Nel Museo di Verona gli oggetti brasiliani sono pochi: uno dei più importanti è un'ascia semilunata e di pietra lavorata e ben levigata, appartenente al gruppo *Gê*. Il Museo di Valsalice e quello di Assisi hanno la stessa impostazione: il primo dà una panoramica degli oggetti d'uso prevalentemente dei *Borôro;* il secondo degli indios dell'alto Solimões, ai confini del Brasile con la Colombia ed il Perù, dove i Cappuccini umbri lavorano dal 1909. Il materiale è di fattura artigianale e nell'esposizione sono incluse raccolte e raffigurazioni di uccelli, farfalle, insetti, rettili, semi, piante medicinali ecc. Altre collezioni, per le quali è in programma l'esposizione al pubblico, si trovano a Colle Don Bosco in provincia di Asti, e riguardano materiale dei *Borôro,* dei *Karajá* e di popolazioni del Rio Negro e del Mato Grosso, portato in Italia tra il 1912 e il 1932; e nell'Istituto dei Missionari della Consolata dove sono conservati oggetti di piume dei *Borôro* e dei *Munduruků*.

Infine, a Rubano, in provincia di Padova, nel Collegio di San Domenico, si trovano 94 oggetti, prevalentemente dei *Karajá,* con alcune statuette femminili di terracotta particolarmente importanti per la loro rarità, perché la loro fabbricazione risale ancora ai primi anni del '900: infatti da molti decenni sono ormai diffuse le imitazioni di questi modelli che vengono prodotte su larga scala per soddisfare il mercato turistico. Il resto del materiale consiste in ornamenti plumari, manufatti di cotone, recipienti di ceramica e di legno, pettini, intrecci, un modellino di canoa.

BIBLIOGRAFIA

ALARCON y CANEDO, G. de, PITTINI, R.
1925 *Il Chaco Paraguayo e le sue tribú,* Torino.

ALBISETTI, C., VENTURELLI, A.
1962 *Enciclopedia Borôro,* 3 voll., Campo Grande (Mato Grosso, Brasile).

ANONIMO
1892 " La mostra delle Missioni Cattoliche ", in *Cronache della Commemorazione del IV Centenario Colombiano* (a cura del Municipio), pp. 157-62, Genova.

BIOCCA, E.
1961 *Yanoáma,* Bari.
1965-1966 *Viaggi tra gli Indi,* 4 voll., CNR, Roma.

BOGGIANI, G.
1895 *I Caduvei,* Roma.

BONANNI, Ph.
1709 *Musaeum Kircherianum sive Musaeum a P. Athanasio Kirchero... inceptum* ecc., Romae.

CARROBBIO da NEMBRO, M.
1973 " Patronato e Propaganda nel Brasile ", in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide. Memoriam rerum, 350 anni al servizio delle missioni (1622-1972),* a cura di J. METZLER, vol. I, 2 (1622-1700), Freiburg.

CHIOCCHETTA, P.
1975 " Le vicende del sec. XIX nella prospettiva missionaria ", in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide. Memoriam rerum, 350 anni al servizio delle Missioni (1622-1972),* a cura di J. METZLER, vol. III, 1 (1815-1972), pp. 3-29, Freiburg.

COCCO, L.
1975 *Parima, dove la terra non accoglie i morti,* Roma.

COLBACCHINI, A.
1925 *I Bororos orientali " Orarimugudoge " del Matto Grosso, (Brasile),* Torino.

DE RUGGIERO, E.
1878 " Prefazione ", in *Catalogo del Museo Kircheriano,* Roma.

ESPOSIZIONE...
1892 *delle Missioni Cattoliche Americane,* Catalogo con illustrazioni e note, Genova.

DODERLAIN, BRIGNOLI
1845 *Notizie degli aumenti generosamente procurati all'Orto Botanico e ai Musei di Storia Naturale e di Anatomia dal sig. Luigi Bompani,* Modena.

FORNO, M.
1974 " Antropologia, ovvero la confusione delle lingue ", *Etnologia-Antropologia Culturale,* vol. XXVIII, n. 1, Napoli.
1975 " La procreazione fra gli Chavante del Mato Grosso ", *Etnologia-Antropologia Culturale,* vol. XXIX, n. 2, Napoli.

FUMAGALLI, S., MARRO, G.
1953 *Estratto dall'Annuario per l'anno accademico* 1952, Torino.

GADDI, P.
1970 *Il Museo Etnografico Antropologico della Real Università di Modena,* Relazione letta alla Real Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Modena, pp. 1-16, Modena.

GIACCARIA, B., HEIDE, A.
1975 *Vida Xavante auweuptabi,* São Paulo.

GIGLIOLI, E.H.
1912 *La collezione etnografica geograficamente classificata,* Città di Castello.
1914 *Materiali per lo studio dell'Età della pietra,* Città di Castello.

GONÇALVES TOCANTINS, A.M.
1877 " Estudos sobre a tribo Mundurucu ", *Revista trimestral do Instituto Histórico-Etnográfico do Brasil,* vol. XL, p. 83 e ss., Rio de Janeiro.

HAMY, E.T.
1896 " Étude sur les collections américaines reunies a Gênes à l'occasion du IV centenaire de la découverte de l'Amérique ", *Journal de la Société des Américanistes de Paris,* Paris.

MASSARI MARIOTTINI, C.
1968 *Nota inviata al Bollettino della Associazione degli Africanisti italiani,* anno I, n. 2, aprile-giugno.

MISSIONI SALESIANE
1925 *Prefettura Apostolica del Rio Negro,* Torino.

PIGORINI, L.
1881 *Il Museo Preistorico Etnografico di Roma,* 1ª relazione di L. Pigorini a S.E. il Ministro della Pubblica Istruzione, Roma.

RUBERT, A.
1975 " A Propaganda e o Brasil no século XIX ", in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide. Memoriam rerum, 350 anni al servizio delle Missioni (1622-1972),* a cura di J. METZLER, vol. III, 1 (1815-1972), pp. 637-74, Freiburg.

SCOTTI, P.
1977 *Missioni Salesiane, 1875-1975,* Roma.

Marco Curatola

UNA PICCOLA CRONACA CONSERVATA NEL MUSEO PIGORINI: LA « BREVE HISTORIA DE LAS MISIONES FRANCISCANAS. . . » DI PADRE GIUSEPPE ILLUMINATO COPPI

Nel 1884 (9 giugno) il Museo Nazionale Preistorico Etnografico di Roma — per personale interessamento dell'allora direttore Luigi Pigorini che ottenne un finanziamento dall'orientalista di origine svedese Carlo Landberg, già in più di un'occasione generoso benefattore del Museo (Archivio Storico Museo Pigorini: fasc. Landberg C.) — acquistò, per L. 600 dell'epoca, una collezione etnografica offerta in vendita dal francescano Giuseppe Illuminato Coppi, missionario in Brasile, temporaneamente rientrato in Italia. La collezione comprendeva una maschera a cappuccio, numerosi indumenti e ornamenti corporali (perizomi, collane, bracciali, corone di piume e altri adorni), armi e insegne di comando (bastoni, archi, frecce, una cerbottana, un turcasso con dardi e una lancia), strumenti musicali (due flauti, uno zufolo d'osso e un crepitacolo di zucca) e svariati utensili (tra cui cesti di fibra intrecciata, sgabelli, forcelle reggisigari e un vasetto di terracotta contenente curaro), per un totale di 73 pezzi (n. inv. 29719-29791; Colini 1884). Tali oggetti erano stati raccolti l'anno precedente dallo stesso missionario tra le popolazioni aruache, *tukano* e *makú* del bacino dell'Uaupés, nella regione di confine con la Colombia.

Assieme alla collezione il Coppi affidò al Museo (nel cui archivio è tutt'ora conservata) una lunga e dettagliata relazione delle sue attività e delle sue "avventure" tra gli indios, con interessanti annotazioni sullo stato e i problemi delle missioni e sulla religione ed altri aspetti della cultura autoctona. Si tratta di un quadernetto di 108 fitte pagine corredato da una ventina di disegni assolutamente naïf, ma chiari ed efficaci. Il testo è redatto in uno spagnolo pieno di errori e di italianismi, con numerose correzioni e cancellature. La relazione, indirizzata al padre Gesualdo Machetti, che fu Prefetto della Missione Francescana a Manaos tra il 1877 e il 1894 (Willeke 1977: 163-6), è concepita come una vera e propria cronaca, recando nel frontespizio il titolo di *Breve Historia de las Misiones Franciscanas en la Provincia Amazonense del Imperio Brasileiro, en la que se descrive hechos importantes i singularmente el culto directo que estas tribus indianas dan al diablo.*

Ampi stralci di essa furono pubblicati, in una traduzione italiana abbastanza approssimativa, da G. Colini, curatore del Museo Nazionale Preistorico-Etnografico (Colini 1885: 138-41 e 193-204). Da tale pubblicazione padre Gesualdo Machetti trasse molti brani che riportò nella sua "Relazione della Missione Francescana di Manaos", stampata in opuscolo a Roma nel 1886 e riedita lo stesso anno nell'appendice documentaria dell'*Orbis Seraphicus de Missionibus Apostolicis Fratrum Minorum*... dei padri Marcellino da Civezza e Teofilo Domenichelli (1886: II, 841-8); successivamente il da Civezza ne fece anche un sunto che inserì nella sua monumentale "Storia Universale delle Missioni Francescane" (1895: 412-7). Lo stesso Coppi, poi, riassunse il contenuto della sua *Breve Historia* nel capitolo III di un libretto autobiografico uscito a Siena nel 1897 col titolo di "Appunti Interessanti del Missionario Apostolico Francescano nell'America del Sud G.I.C.". Dopo il Colini, l'unico altro studioso che prese visione diretta del quaderno conservato nel Museo fu Aldobrandino Mochi, dell'Università di Firenze, il quale ne segnalò l'esistenza e l'importanza in un suo saggio degli inizi del secolo (Mochi 1902-3: 446).

C'è inoltre da rilevare che con tutta probabilità vi fu una persona che lesse e utilizzò il manoscritto, ancor prima che questo fosse portato in Europa, addirittura prima che fosse visto da padre Machetti a Manaos: ci riferiamo al viaggiatore francese Henri A. Coudreau. Infatti, il secondo volume della sua famosa opera *La France Équinoxiale* (1887) contiene moltissimi dati e specifiche informazioni, che si ritrovano pari pari nel lavoro del Coppi. D'altra parte è certo — lo testimonia lo stesso Coudreau (1887: 127) — che i due uomini si incontrarono nel marzo del 1884 a São Pedro, un minuscolo abitato sulle rive del Rio Negro, mentre l'esploratore risa-

liva il fiume diretto verso la regione dell'Uaupés e il francescano se ne allontanava in tutta fretta, amareggiato e intimorito dall'aggressiva ostilità delle popolazioni indigene, entrate in fermento in seguito ad alcuni suoi sconsiderati atti di forza miranti a sradicare il paganesimo (vedi oltre; cfr. anche Biocca 1965: 26-9; Schaden 1978: 100-1; Curatola 1983). E' facile immaginare che in quell'occasione il missionario abbia raccontato le sue vicissitudini e mostrato la sua piccola cronaca al Coudreau, che forse ne annotò alcune parti nel suo diario di viaggio.

La *Breve Historia de las Misiones Franciscanas* è una sorta di resoconto dell'attività missionaria svolta dal Coppi tra la metà del 1882, quando arrivò a Manaos proveniente dalla Bolivia orientale (ove aveva trascorso una decina d'anni) agli inizi del 1884. All'epoca il missionario aveva quarant'anni, essendo nato il 26 febbraio 1842 ad Abbadia San Salvatore (Siena).

L'opera si compone di 19 capitoli, suddivisi in vari paragrafi, più una breve introduzione con la dedica (pp. 1-2) al Prefetto Gesualdo Machetti, in data 19 febbraio 1884. I primi due capitoli (pp. 3-5) contengono una serie di brevi notizie di carattere geografico, politico ed economico sul Brasile, sulla provincia delle Amazzoni e sul suo capoluogo Manaos, ove i Francescani avevano stabilito la loro sede. Nei tre successivi (pp. 5-20) il Coppi riferisce della sua deludente esperienza (luglio 1882-gennaio 1883) nella prima comunità che venne affidata alle sue cure, quella di S. Francisco, alla confluenza dei fiumi Madeira e Preto, creata intorno al 1870 da fra' Teodoro Portaraso e abitata da indios *arara* e *torá:* il nostro lamenta lo stato di totale abbandono in cui trovò la missione, l'assoluta renitenza dei nativi (definiti "ubriaconi, oziosi, vagabondi, indisciplinati, insubordinati e immorali") alla catechesi e soprattutto la negativa influenza che su di essi avevano due mercanti (*regatões*) meticci che imperversavano nella zona, sfruttando i nativi e non tollerando alcun controllo sui loro traffici. E' riportato anche il testo di due lettere che invano il nostro scrisse al Presidente della Provincia, chiedendo l'allontanamento forzato di tali mercanti che, oltre a rifiutare di sottomettersi alla sua autorità, sobillavano apertamente la popolazione contro di lui. Praticamente tutta questa parte è un'unica, lunga requisitoria contro i *regatões*, coi quali il francescano ebbe continui ed aspri contrasti, finché, stanco e sfiduciato, temendo persino per la propria incolumità personale, non decise di lasciare S. Francisco e rientrare a Manaos per chiedere un'altra destinazione. Nei capitoli 6-8 (pp. 21-36), il Coppi, dopo aver dato una serie di notizie geografiche e socio-economiche sul bacino del Rio Negro e dell'Uaupés, si dilunga sulla pessima situazione delle locali missioni, povere, spopolate, prive di regolare assistenza religiosa e dominate dai soliti mercanti meticci, "avidi, immorali e privi di scrupoli". Riferisce, quindi, del viaggio di ricognizione (aprile-maggio 1883) che, tra mille difficoltà logistiche, compì assieme al confratello Mathieu Canioni lungo i fiumi Uaupés, Cuduiarí e Querarí, stabilendosi infine a Ipanoré, una piccola comunità *tariâna* dell'Uaupés, che in poco tempo riuscì a trasformare in un fiorente centro con una bella chiesetta a tre navate, una residenza per il missionario e decine di casette monofamiliari per i nativi. Alcune pagine sono corredate di tabelle con l'elenco di tutti i villaggi indigeni del Rio Negro, del rio Uaupés e del rio Tiquié, per ciascuno dei quali sono indicati il nome tribale e il numero degli abitanti, nonché il numero approssimativo delle abitazioni che lo componevano. Di carattere più prettamente etnografico sono i successivi sei capitoli (pp. 37-54), in cui sono trattati con una certa sistematicità, seppur in modo affrettato e con l'ottica distorta propria di un religioso particolarmente prevenuto e intransigente, molti aspetti della cultura indigena, con particolare riferimento ai *Kobéwa*, ai *Baníwa* e soprattutto ai *Tariâna,* popolazioni di lingua *tukano* e aruaca stanziate lungo l'Uaupés e i suoi affluenti. Si parla dell'aspetto fisico, del comportamento e della morale degli indios, del cibo e delle bevande, dei gruppi di residenza e dell'abitazione *(maloca),* della fabbricazione di amache, del vestiario, delle pitture e degli adorni corporali (questi ultimi descritti in genere in modo assai particolareggiato e con l'indicazione delle specifiche occasioni in cui venivano indossati), dei rituali relativi alla nascita, al matrimonio e alla morte, degli sciamani *(pagé)* e delle cure magiche, delle incisioni rupestri presenti in taluni punti lungo i corsi d'acqua, delle feste *(dabucurí),* con relativi balli e maschere, dei miti e delle credenze religiose, e dei vari demoni (di cui si danno lunghi elenchi) adorati da ciascuna tribù; tali divinità sono considerate dal Coppi come altrettante manifestazioni di un unico potente spirito maligno, chiamato *Jurupari,* incarnazione stessa del Diavolo. Gli ultimi cinque capitoli (pp. 54-78) sono dedicati al racconto dell'attività svolta dal missionario (luglio-dicembre 1883) nella comunità di Ipanoré, e in particolare delle azioni da lui intraprese nel tentativo di sradicare il "diabolico" culto che i nativi prestavano a *Jurupari*, localmente chiamato *Izy*. E' narrato di come il nostro, entrato per una serie di circostanze fortuite in possesso della sacra maschera *(makakaráua)* del dio, la cui vista era assolutamente proibita alle donne e ai bambini, pena la morte, la profanasse ripetutamente al cospetto di tutti gli indios residenti nella missione, con lo scopo di dimostrare la falsità e l'inconsistenza delle loro credenze, ma non ottenendo altro risultato che quello di scatenare una vera e propria sommossa, che lo costrinse ad abbandonare in tutta fretta il villaggio

ed ebbe ripercussioni anche in altre comunità, rendendo ancor più difficile la già precaria presenza francescana nella regione. Sono inoltre riportati i risultati di vari interrogatori cui il Coppi sottopose i nativi al fine di farsi rivelare i segreti del culto di Jurupari. L'ultimo capitolo reca in calce la firma del Coppi, in data 19 dicembre 1883, ed è controfirmato da padre Canioni, il quale, in poche righe scritte di suo pugno, certifica l'assoluta veridicità di quanto esposto nella relazione.

In appendice vi sono 14 pagine con disegni corredati da didascalie: alcuni illustrano scene di vita quotidiana, cerimonie e feste degli indios; altri, con chiese e casette rese schematicamente, le varie comunità create dai missionari lungo il Rio Negro e l'Uaupés, altri ancora gli atti di forza (le esposizioni della maschera) compiuti dal missionario per estirpare il culto di Jurupari e la violenta reazione dei nativi; inoltre, quattro di queste pagine sono riservate alla rappresentazione grafica dei numerosi oggetti rituali e cultuali raccolti dal Coppi, accompagnata da un breve testo esplicativo. L'ultima pagina del manoscritto contiene un indice dettagliato dell'opera, con il titolo dei capitoli, il numero dei paragrafi, e l'indicazione delle pagine relative.

La *Breve Historia de las Misiones Franciscanas* costituisce un documento di indubbio interesse sia dal punto di vista storico che etnografico, trattandosi di una delle primissime relazioni sugli indios dell'Uaupés, la cui cultura era stata descritta in precedenza solo dal viaggiatore inglese Alfred A. Wallace (1853). Infatti, benché la regione fosse stata sporadicamente visitata da religiosi già nel 1700, essa rimase praticamente isolata e sconosciuta fino alla metà del XIX sec., quando in seguito al boom del caucciù, cominciarono ad affluirvi mercanti e coloni. E assieme ai commercianti arrivarono i missionari (prima i carmelitani, poi i cappuccini, infine i francescani), la cui attività nella zona si fece via via più intensa e capillare (Silva 1977: 16-20).

Padre Illuminato Coppi, umile e ignorante popolano della provincia di Siena, sbattuto in un angolo impervio della foresta tropicale, solo tra genti estranee e ostili, sorretto unicamente dalla sua fede fantastica e intransigente, ci ha lasciato una singolare testimonianza dei primi, difficili, maldestri tentativi di evangelizzazione delle popolazioni autoctone: certe sue ingenue considerazioni sono per noi più illuminanti di un trattato sulla mentalità dell'epoca, la sua appassionata descrizione dei fatti mette in luce atteggiamenti e metodi del clero del tempo meglio di un intero compendio di storia missionaria. Ma la *Breve Historia* è soprattutto la cronaca del contatto-scontro tra due sistemi di credenze e valori, espressione di universi culturali irriducibilmente diversi, di cui uno, quello del missionario, teso a fagocitare l'altro, quello degli indios, irrimediabilmente condannati ad una progressiva acculturazione, fino al loro totale annientamento come entità storica e culturale. Quella che il missionario ci tramanda è però, paradossalmente, la micro-storia di un vinto dei vinti: i suoi fallimenti non sono forse la sconfitta, seppur episodica e temporanea, di un rappresentante di una civiltà egemone in espansione ad opera di individui che, forse per l'ultima volta, riuscirono ad affermare il loro diritto a vivere secondo le regole dei padri, a celebrare i propri dei e con essi la propria presenza nel mondo, in definitiva a gestire liberamente, fuori d'ogni condizionamento ed imposizione, la propria esistenza? Tutto ciò, benché in modo confuso e con giudizio negativo, lo comprese anche il Coppi (i corsivi sono nostri): « In nessuna parte del mondo — scriveva nella sua autobiografia (1897: 3-4) — è tanto ostensibile la ostinata e tremenda guerra dello spirito delle tenebre contro il Vangelo e le sue conquiste, come nei boschi di America, esercendovi la sanguinosa e tirannica dominazione, sopra una gran quantità sventurata di uomini, che vivono nello stato di natura... là volano uomini apostolici in mezzo loro, additandogli, in nome di Dio, il cammino della vera luce... *Disgraziatamente, non sempre riportasi vittoria, causa i grandi ostacoli delle Tribù, che ignorando la divina missione del sacerdote lo rifiutano, tentandogli la vita; ed i più miti non sanno piegarsi alla nuova dottrina Evangelica, diametralmente opposta alle loro assurde credenze, favoritrici le umane inclinazioni, che non vogliono abbandonare* ».

BIBLIOGRAFIA

BIOCCA, E.
1965 *Viaggi tra gli Indi: alto Rio Negro - alto Orinoco. Appunti di un biologo.* Vol. I: *Tukâno-Tariâna-Baniwa-Macú,* Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.

CIVEZZA, M. da
1895 *Storia Universale delle Missioni Francescane,* voll. VII-IX, Tipografia E. Ariani, Firenze.

CIVEZZA, M. da, DOMENICHELLI, Th.
1886 *Orbis Seraphicus de Missionibus Apostolicis Fratrum Minorum ad Infideles a Sacra Congregatione de Propaganda Fide Dependentibus,* vol. II, Quaracchi, Firenze.

COLINI, G.A.
1884 " Cronaca del Museo Preistorico-Etnografico ", *Bollettino della Società Geografica Italiana,* anno XVIII, vol. XXI (serie II, vol. IX), pp. 883-91, Roma.
1885 " La Provincia delle Amazzoni, secondo la relazione del P. Illuminato Giuseppe Coppi Missionario nel Brasile ", *Bollettino della Società Geografica Italiana,* anno XIX, vol. XXII (serie II, vol. X), pp. 136-41 e 193-204, Roma.

COPPI, G.I.
1883 *Breve Historia de las Misiones Franciscanas en la Provincia amazonense del imperio Brasilero,* ms. (Archivio Storico del Museo Pigorini, Roma).

1897 *Appunti interessanti del missionario apostolico francescano nell'America del Sud Giuseppe Illuminato Coppi,* Tipografia Arciv. S. Bernardino, Siena.

COUDREAU, H.A.
1887 *La France équinoxiale.* Vol. II: *Voyage à travers les Guayanes et l'Amazonie,* Challamel Ainé Editeur, Paris.

CURATOLA, M.
1983 " Makakaráua: la sacra maschera di Jurupari ", in *Indios del Brasile, catalogo mostra,* De Luca editore, Roma.

MACHETTI, G.
1886 *Relazione della Missione Francescana di Manaos,* Tipografia Editrice Romana, Roma.

MOCHI, A.
1902-1903 " I popoli dell'Uaupé e la famiglia etnica miranhá ", *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia,* vol. XXXII, pp. 445-541; vol. XXXIII, pp. 97-130, Firenze.

SCHADEN, E.
1978 " Il messianismo in America Meridionale ", in PUECH, H.C. (ed.), *Storia delle religioni.* Vol. XIX: *Colonialismo e neocolonialismo,* t. I, pp. 69-126, Editori Laterza, Bari.

SILVA, A. Brüzzi Alves da
1977 *A civilização indigena do Uaupés: observações antropológicas etnográficas e sociológicas,* Libreria Ateneo Salesiano, Roma (2ª ed.).

WALLACE, A.R.
1853 *Narrative of travels on the Amazon and Rio Negro, with an account of the native tribes and observations on the climate, geology, and natural history of the Amazon valley,* Reeve and Co., London.

WILLEKE, V.
1977 *Missões Franciscanas no Brasil (1500-1975),* Editora Vozes Ltda., Petrópolis.

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

Loretta Paderni

GUIDO BOGGIANI: UN ARTISTA TRA I CADUVEI

La figura di Guido Boggiani, cui dobbiamo gran parte del materiale brasiliano del Museo Pigorini, è talmente poliedrica ed esuberante da non poter essere racchiusa entro una definizione precisa. I suoi molteplici interessi ed attività, ma soprattutto il suo atteggiamento di fronte alla vita, ne fanno un personaggio vivo ed affascinante, che meriterebbe di essere più conosciuto ed apprezzato in Italia.

Nato ad Omegna (Novara) nel 1861, entra giovanissimo alla Accademia di Brera, a Milano, dove studia disegno e pittura. Insofferente dei metodi di insegnamento accademici, ne abbandona i corsi per seguire Filippo Carcano, caposcuola del paesaggismo naturalistico lombardo e, sotto la sua guida, arriva ben presto ad un notevole livello artistico.

A 22 anni — è il più giovane vincitore della storia dell'Esposizione di Brera — gli viene conferito il prestigioso premio Principe Umberto, e subito dopo si rivela a Roma con un grande dipinto "Il raccolto delle castagne", ora nella Galleria d'Arte Moderna. A Roma conosce Francesco Paolo Michetti, anche lui presente all'Esposizione e, tramite questo artista abruzzese si avvicina a D'Annunzio, al suo traduttore francese Herélle, a Scarfoglio.

Le promesse di un grande avvenire nella pittura, l'inserimento nello stimolante e vivace ambiente culturale e mondano della Roma "fin de siècle", non soddisfano il suo spirito inquieto, romantico. Si sente « spinto ad uscire dal sua nido da una invincibile smania di vedere mondo e gente nuova, nuove terre e nuovi orizzonti », dichiarazione, la sua, da cui emerge in maniera tangibile il pragmatismo entusiasta e avventuroso che sarà costante della sua vita.

Nel 1887 parte per il Sudamerica dove inizia un'attività di scambi con gli indios dell'Alto Paraguai. Proprio durante una delle spedizioni, alla ricerca di pelli da barattare, avviene l'incontro con i *Caduvei (Kadiwéu),* che segna un momento decisivo nella sua vita.

Costretto dalle circostanze a trattenersi fra questi indigeni per un periodo di quasi tre mesi, ne condivide la quotidianità con una partecipazione semplice ed intensa, annotando in un minuzioso diario giornaliero sia le proprie esperienze che i costumi e le attività del gruppo. La durata del soggiorno gli permette di approfondire la conoscenza dei *Caduvei* e l'incontro con la loro abilità artistica, particolarmente evidente nella pittura corporale e nella decorazione delle ceramiche, suscita l'ammirazione del pittore. Seguendo le suggestioni dell'ambiente naturale ed umano che lo circonda, ritrova lo stimolo alla pittura, e produce l'interessantissima serie di schizzi ed acquarelli che completano gli appunti del suo diario.

Boggiani si pone di fronte all' "altro", l'indigeno, con un atteggiamento non solo di parità, ma addirittura di sincero apprezzamento. Ciò è tanto più degno di nota, in quanto si inserisce in un periodo caratterizzato da forti pregiudizi etnocentrici europei nei confronti delle popolazioni "selvagge". Tuttavia la sua sensibilità, la considerazione umana, lo spirito "illuministico", sono in parte contraddetti dal fatto che utilizza alcool di canna da zucchero come merce di scambio nelle transazioni con gli indios. E' un comportamento che possiamo giustificare con la non consapevolezza degli effetti devastatori, ma che non per questo si è rivelato meno esiziale per gli indigeni, minati dalle malattie introdotte dagli Europei, privati della fiducia nei propri valori tradizionali, ridotti a vivere in condizioni di "caos materiale e vuoto spirituale" e, punto di arrivo di tale processo, preda dell'alcoolismo, che è stato causa non ultima dell'estinzione anche fisica di molte tribù. Tra i *Caduvei*, Boggiani inizia anche l'attività di collezionista acquisendo un'importante serie di oggetti che nel 1894 saranno ceduti al Museo Nazionale Preistorico Etnografico di Roma (ora Museo L. Pigorini).

Nel gennaio 1893 rientra in Italia e si dedica a riordinare le note dei suoi viaggi. L'esperienza degli anni

trascorsi all'interno del Chaco paraguayo fa nascere in lui il desiderio di verificare scientificamente tali osservazioni: sollecitato da illustri studiosi quali G.A. Colini ed Enrico Hillyer Giglioli, prende contatto con l'ambiente del Museo Preistorico-Etnografico.

Si impadronisce così degli strumenti di lavoro e procede ad una sistematizzazione del materiale raccolto, avvertendo l'importanza di collocarlo organicamente nel più ampio contesto geografico e linguistico. La progressiva evoluzione del rigore scientifico nelle sue opere converte i primi, semplici "studi dal vero", in riferimenti obbligati per gli studiosi delle culture amerindie.

Nel 1895 pubblica a Roma il suo lavoro più noto: *Viaggi di un artista nell'America Meridionale - I Caduvei (Mbayá o Guaicurú).*

Nel luglio dello stesso anno partecipa ad una crociera intorno alla Grecia con D'Annunzio, Scarfoglio e Herélle. E' interessante rilevare la profonda differenza tra il diario di viaggio di Boggiani e quello di D'Annunzio. Dal primo emergono la sensibilità del pittore, attento al patrimonio artistico greco, e la razionalità dello scienziato, osservatore metodico ed obiettivo. Il secondo, invece, si avvicina alla Grecia con un atteggiamento decisamente intellettuale: cerca di capire dal paesaggio ellenico e dalle testimonianze dell'arte classica la concezione nietzschiana dell' "eterna voluttà del divenire", il rinnovamento dionisiaco della vita degli antichi Greci. D'Annunzio trasfigura letterariamente la propria esperienza di viaggiatore e la stessa figura di Boggiani, che in *Maia* verrà descritto come un greco moderno, un Ulisside, una specie di "eroe civilizzatore".

Un anno più tardi Boggiani è di nuovo in Paraguay. Da Asunción, dove si stabilisce, intraprende numerose esplorazioni etnografiche, e raccoglie una serie di oggetti che vende nel 1900 al Museum für Völkerkunde di Berlino. Un'altra collezione viene inviata alla Società Geografica Italiana e dopo la sua morte sarà ceduta al Museo Preistorico-Etnografico dal fratello Oliviero. Ancora fra i *Caduvei,* nel 1897, completa le precedenti osservazioni e la raccolta di materiale etnografico.

Gli anni seguenti sono dedicati allo studio e alla pubblicazione di nuovi, ulteriori lavori che recano contributi sempre più approfonditi all'etnografia, alla geografia, alla linguistica sudamericana.

Nell'agosto del 1901 parte da Asunción per l'interno del Gran Chaco, alla ricerca della tribù, pressoché sconosciuta, dei *Tumanahá.* La spedizione si protrae oltre il previsto e, mancando notizie ormai da molti mesi, viene inviato un gruppo di soccorso guidato da José Cancio. Dopo lunghe ricerche e peripezie, finalmente si individua l'ultimo accampamento di Boggiani.

Dai resti, sparsi nei dintorni, se ne ricostruisce la morte, avvenuta in seguito ad un violento colpo sul cranio. L'uccisore, un indio *chamacoco* di nome Luciano, confessa il delitto, ma non ne spiega i motivi.

Le ceneri dell'esploratore riposano nel Museo Nacional del Paraguay, ad Asunción.

La immatura e tragica morte troncò l'opera di Boggiani mentre, dal dilettantismo iniziale, andava via via acquisendo robustezza e rigore di scienza. Al citato e più noto volume del 1895, preceduto da pochi articoli eruditi, aveva fatto seguito, infatti, una intensa produzione di lavori etnografici e di ricerche sulle lingue indie, pubblicate in riviste specializzate italiane e sudamericane. Molte delle sue carte inedite, comprendenti studi sulla lingua *chamacoco* e i resoconti dell'ultimo soggiorno tra i *Caduvei,* nel 1897, sono state pubblicate a parecchia distanza dalla sua morte, dapprima per cura di C. Loukotka, poi, nel secondo dopoguerra, da P. Scotti (v. bibliografia). Intatto resta comunque il fascino di una personalità viva e multiforme, in cui un'emozionalità irruenta, lo spirito di avventura, la sete di conoscere, sono alla base dapprima di una scelta di vita, con la rinunzia ad un sicuro successo di artista nell'Italia borghese dell'età umbertina e, quindi, di un fermo progredire sulla via di una conoscenza propriamente scientifica.

In tale prospettiva, la parabola personale dell'artista appare realmente rappresentativa di una fase degli studi etnografici italiani.

OPERE DI GUIDO BOGGIANI

1894 " I Ciamacoco ", *Atti della Società Romana per l'Antropologia,* vol. II, n. 1, pp. 9-126, Roma.

1895a " Degli usi e costumi di una tribù dell'Alto Paraguay ", *Atti del II Congresso Geografico Italiano,* pp. 45-66, Roma.

1895b " Tatuaggio o pittura? Studio intorno ad una curiosa usanza delle popolazioni indigene dell'antico Perù ", *Atti del II Congresso Geografico Italiano,* pp. 237-266, Roma.

1895c *Viaggi di un artista nell'America Meridionale. I Caduvei (Mbayá o Guaycurú),* Roma.

1895d " Vocabolario dell'idioma Guaná ", *Memorie della R. Accademia dei Lincei,* serie V, vol. III, pp. 57-80, Roma.

1896 " I Caduvei. Studio attorno ad una tribù indigena dell'Alto Paraguay nel Matto Grosso (Brasile) ", *Memorie della Società Geografica Italiana,* vol. VI, pp. 244-294, Roma.

1897a " Apuntos sueltos de la lengua de los indios Caduveos del Matto Grosso (Brasil) ", *Boletin del Instituto Geográfico Argentino,* vol. XVIII, nn. 4-6, Buenos Aires.

1897b " La questione dei confini tra le Repubbliche del Paraguay e della Bolivia ", *Memorie della Società Geografica Italiana,* vol. VII, pp. 45-62, Roma.

1897c " Nei dintorni di Corumbà (Brasile) ", *Bollettino della Società Geografica Italiana,* anno XXXI, vol. XXXIV (serie III, vol. X), pp. 366-376 e pp. 414-416, Roma.

1898a " Etnografía del Alto Paraguay ", *Boletin del Instituto Geografico Argentino,* vol. XVIII, nn. 10-12, pp. 613-625, Buenos Aires.
1898b " Guaicurú. Sul nome, posizione geografica e rapporti etnici e linguistici di alcune tribù antiche e moderne dell'America Meridionale ", *Memorie della Società Geografica Italiana,* vol. VIII, pp. 244-294, Roma.
1898c " Los indios Chamacocos ", *Revista del Instituto Paraguayo,* anno II, n. 11, Asunción.
1899a " Cartografía linguística del Chaco. Estudio crîtico sobre un artículo del Dr. D.G. Brinton ", *Revista del Instituto Paraguayo,* anno II, n. 16, Asunción.
1899b (con M. Dominguez) " Discusiones sobre filología etnográfica y geografía histórica ", *La Prensa,* Asunción.
1900a *Compendio de Etnografia Paraguaya Moderna,* Asunción.
1900b " La nuova colonia siciliana 'Trinacria' in Paraguay ", *L'illustrazione italiana,* 11-3-1900, pp. 192 e sgg., Milano.
1901 Lingüistica sudamericana. Datos para el estudio de los idiomas Payaguá y Machicuí, *Resultados del Primer Congreso Cientifico Latino-Americano,* vol. V, Buenos Aires.

Publicazioni postume:

1904 *La colleción Boggiani de tipos indígenos de Sudamerica central* (a cura di R. Lehmann-Nitsche), Buenos Aires.
1929 " Vocabolario dell'idioma Ciamacoco. Apuntos postumos de G. Boggiani, compilados y redactos por Č. Loukotka ", *Anales de la Sociedad Cientifica Argentina,* vol. CVIII, pp. 149-175 e 227-241, Buenos Aires.
1930 " Viajes de un artista por la America Meridional. Los Cadueos: expedition al Rio Nabileque, em la regiòn de las grandes cacerias de venados. Matto Grosso. Manuscritto del Autor publicado por Č. Loukotka ", *Revista del Instituto de Etnologia de Tucumán,* vol. I, pp. 495 e sgg., Tucumán.
1941 *Supplementi al Vocabolario Ciamacoco* (a cura di Č. Loukotka), Roma.
1947 " Manoscritti inediti di G. Boggiani " (a cura di P. Scotti) *Convivium,* n. 3, pp. 416-420, Torino.
1964 " La 2ª spedizione di G. Boggiani tra i Caduvei (1897) " (a cura di P. Scotti), *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia,* vol. XCIV, pp. 31-124, Firenze.

BIBLIOGRAFIA

CESURA, G.
1982 " Guido Boggiani, pittore ", *Lo Strona,* anno VII, n. 1-2, pp. 24-6, Val Strona (Novara).

GUGLIELMINETTI, M.
1982 " Boggiani, D'Annunzio e la Grecia ", *Lo Strona,* anno VII, n. 1-2, pp. 21-3, Val Strona (Novara).

LEIGHEB, M.
1982 " Rivisitando Guido Boggiani ", *Lo Strona,* anno VII, n. 1-2, pp. 16-20, Val Strona (Novara).

PADERNI, L.
1982 " Guido Boggiani - la vita e le opere ", *Lo Strona,* anno VII, n. 1-2, pp. 27-8, Val Strona (Novara).

SCOTTI, P.
1946-49 " La collezione etnografica sud-americana di G. Boggiani ", *Rivista di Biologia Coloniale,* vol. VII (1946), pp. 63-78; vol. VIII (1947), pp. 35-50; vol. IX (1948), pp. 93-109; vol. X (1949), pp. 67-73, Napoli.
1955 *I contributi americanistici di Guido Boggiani,* Genova.

SPEDIZIONE Cancio nel Chaco boreale
1903 *Alla ricerca di Guido Boggiani,* Milano.

SULL'ARTE DEI CADUVEI

(Pagine di G. Boggiani e D. Ribeiro)

Darcy Ribeiro, uno fra gli etnologi brasiliani più noti ed impegnati nella lotta per la protezione degli indios, ci ha autorizzato a riprodurre liberamente alcuni brani tratti dal suo libro Kadiwéu (*ediz. Vozes, Petrópolis - Brasile, 1980, pp. 269 ss.), frutto di ripetuti, intensi soggiorni di ricerca presso il popolo che si distingue, fra le etnie brasiliane, per la sua arte decorativa raffinata ed originale.*

Tra i Caduvei (o Kadiwéu) aveva soggiornato a lungo, mezzo secolo prima, Guido Boggiani, la cui vita ed opera sono tratteggiate, in questo stesso volume, nel contributo di P. Andreasi. Ci è sembrato utile far precedere, a quelle di D. Ribeiro, alcune pagine dal suo noto lavoro (I Caduvei - Mbayà o Guaycurù. Viaggi di un artista nella America Meridionale, *Roma, 1895, pp. 87 ss., 111 ss., 123, 134 ss.) sullo stesso argomento, cioè l'arte e in particolare la pittura, che Boggiani, lui pure pittore, esamina con partecipe e viva freschezza di impressioni.*

Lo spazio limitato impedisce di estendere il confronto tra i due libri per misurare la decadenza culturale di quel popolo nelle appena due generazioni che separano gli autori; i Caduvei di Boggiani, anche se non sono ormai più i bellicosi "indios cavaleiros" di un tempo, conservano tuttavia la loro struttura sociale aristocratica e gerarchizzata, e l'arte si esprime in essa secondo precise funzioni di status. I Caduvei di Ribeiro, trasferiti in una riserva diversa dal loro ambiente originario (così che solo a prezzo di grandi sforzi riescono a procurarsi i coloranti necessari alla pittura), mutata la loro struttura sociale con la fine dell'orgoglioso rapporto di dominio sui gruppi vicini e quindi tutti i tradizionali rapporti intertribali, colpevolizzati, dall'etica cattolica dei neobrasiliani, nella loro nudità e quindi nella pittura corporale, continuano bensì a dipingere con i mezzi disponibili, ma in una mera ripetizione di forme cui non è più affidato alcun messaggio sociale, annullando il ruolo e il prestigio dell'artista nella comunità. Come avverte Ribeiro nella introduzione al suo libro, il processo deculturativo, dopo i suoi soggiorni degli anni 1948/1950, ha, negli ultimi decenni, accelerato il suo corso.

Una decina di anni prima di Ribeiro aveva soggiornato tra i Caduvei anche Claude Lévi-Strauss, che ne tratterà nel notissimo Tristes Tropiques (*vedi nell'ediz. italiana* Tristi Tropici, *Milano, 1960, le pp. 174 ss.). Ma il ricordo quasi mitico che sopravviveva nella tribù era ancora quello di Boggiani, cui Ribeiro venne subito assimilato come un discendente, anzi un nipote, ahimé totalmente deculturato dalla vita condotta tra i bianchi, ma pur sempre un Caduveo. Ecco la garbata pagina del libro (pp. 10-12), dove l'etnologo brasiliano narra del suo "riconoscimento" (trad. D. Saviola):*

« In questa situazione, mi sentii costretto a dedicarmi « al compito di raccogliere ricordi dell'antica cultura con « l'aiuto di qualche anziano di miglior memoria, facendo « così un'ingenua etnologia di ricostruzione del passato, « basata sulla tradizione orale. Accadde, allora, l'episodio « da cui sarebbe derivato il nome tribale che mi dettero i « Kadiwéu e la scelta del loro atteggiamento nei miei con- « fronti e della mia stessa posizione di fronte ad essi. Tutto « avvenne rapidamente e si risolse in un attimo, dopo le « risposte inconsapevoli, ma feconde, date alle loro infinite « domande.

« Ricostruiamo la scena. Io ero sdraiato su di un'ama- « ca, circondato come sempre da loro, sfogliando il libro « classico, meravigliosamente illustrato, di Guido Boggiani « sui Kadiwéu, scritto nell'ultimo decennio del secolo scor- « so. Avevo già avvertito il turbamento provocato fra gli « indios dalla vista di quel libro. Un giorno, alcune donne « anziane, vedendo il libro, allontanarono i bambini e i « giovani per avvicinarsi di più e guardare da vicino, com- « mentando animosamente, nella loro lingua, ogni figura. « Il loro particolare interesse si spiega con il fatto che fra « i Kadiwéu il disegno è un'arte femminile. Passai, allora, « a sfogliare il libro più lentamente, lasciando loro il tempo « di vedere tutte le illustrazioni che riproducevano i loro « antichi disegni, fino a che arrivammo ad un ritratto. « Immediatamente, una delle vecchie esclamò: "è Ligui!" « Mi prese il libro dalle mani, si sedette per terra, attor-

« niata dalle altre, parlando e gesticolando con crescente « emozione. Allora si avvicinò un uomo per chiedermi chi « mi avesse dato quelle carte contenenti tante cose loro, « fra cui il ritratto della venerabile Ligui. Tentai di spie- « gare che si trattava di un libro. Poi parlai dell'Autore: un « etnologo italiano che, mezzo secolo prima, aveva vissuto « per qualche tempo fra i Kadiwéu. L'uomo tradusse le « mie parole e conversava con le vecchie, quando una di « esse, Anoã, esclamò: " ma è Bet'rra *". Da quel momento « in poi, in un dialogo confuso, fatto di portoghese e « guaikurú, la situazione andava chiarendosi per poi confon- « dersi di nuovo. La loro conclusione fu che io ero un « nipote di Boggiani che tornava, dopo decenni, a far visita « ai Kadiwéu.*

« A questo punto raccontai loro che Boggiani fu ucciso « dagli indios Chamacoco, dopo aver lasciato il villaggio « kadiwéu. Anche qui, senza volerlo, suscitai la maggiore « esaltazione. Anoã si alzò per assumere la postura ieratica « per la danza cerimoniale (le braccia unite al corpo mentre « l'avambraccio e le mani rimangono liberi) e cominciò a « cantare, attorniata da spettatori rispettosi. Il libro era « stato portato dagli indios nella capanna. Io, abbandonato « nell'amaca, guardavo ancora perplesso.

« Solo in seguito compresi quanto era accaduto. Mo- « rire per mano dei Chamacoco, nemici tradizionali dei Ka- « diwéu e loro principale fonte di schiavi era, in un certo « senso, la consacrazione di un guerriero. Ed essi avevano « ignorato, fino a quel momento che Bet'rra — da loro « considerato come un Kadiwéu perché incorporato alla lo- « ro tradizione come uno dei bianchi che visse nei loro « villaggi e che lì trovò una donna — aveva avuto quella « morte eroica. Questo spiega il canto solenne, composto « sempre improvvisamente da una donna, come un poema « cantato, nel momento in cui sperimenta forti emozioni. « Alcuni di questi canti sono fissati nella memoria ed occa- « sionalmente si può chiedere ad una vecchia di ripetere il « canto che compose in determinate circostanze, quali il « sopraggiungere del menarca della nipote o il ritorno di « una certa spedizione, dopo una tragica battuta di caccia. « Il canto di Boggiani sarebbe stato ripetuto molte volte, « sempre quando sia io che Anoã eravamo presenti con in « mano il libro, diventato ormai un salvacondotto. Da allo- « ra in poi mi chiamarono Bet'rra-yegi.

« Non mi sono mai sforzato di chiarire questo fatto « con i miei amici Kadiwéu. Mi tornavano utili il ruolo ed « il nome di adozione del Bet'rra che mi davano la possi- « bilità di essere ricevuto festosamente in ogni villaggio; « che mi permettevano di rompere la formalità nelle rela- « zioni fra gli indios e funzionari o dottori, sostituendola « con una convivenza umana e cordiale, per quanto, spesso, « esageratamente personale e protettiva. Per i Kadiwéu era « come se io fossi un Kadiwéu capitato nel mondo dei « bianchi, ma completamente ignorante delle cose del suo « popolo, anche se, fortunatamente, curioso di tutto ciò che « riguardava le loro tradizioni. Ero anche un Kadiwéu inca- « pace nelle imprese di caccia e di pesca organizzate come « contese sportive. E, deplorevolmente, un Kadiwéu più « schivo di mio nonno in quanto non mi decidevo a spo- « sarmi con una giovane fanciulla della tribù ».

Guido Boggiani
(da *I Caduvei*, 1895)

Ogni giorno ho nuova occasione . d'ammirare l'abilità delle donne nel disegno. E ciò che è più strano, osservo che tale abilità s'è comunicata pure a talune delle donne ciamacoco, le quali fuori di qua hanno una negazione quasi assoluta per quest'arte.

Vado copiando in un quadernetto a parte alcuni di questi disegni; ma avrei da fare tutto il giorno se volessi raccogliere non foss'altro che quelli soli che sono più originali e rimarchevoli ...

La moglie del Capitansigno è una simpatica donnina molto bella, e molto ben fatta di corpo. Piuttosto grassoccia, è ancora giovane, ed ha due occhi dolcissimi e seri. Ha piedi e mani piccolissime e ben tenute. E' abilissima disegnatrice, del che ha dato evidente saggio oggi, ornando di bellissimi arabeschi, complicati e disposti molto originalmente, le faccie di due schiave.

Non usano i Caduvei tatuaggio vero come altri selvaggi. I disegni che si fanno sulla faccia, sulle braccia, sul petto e sulla schiena sino alla vita, e qualche volta anche ai piedi sino a metà del polpaccio delle gambe a mo' di stivale, sono superficiali e non durano più di 6 o 7 giorni; in capo ai quali, pel continuo lavarsi, spariscono lasciando luogo ad ornamenti nuovi.

Ecco come procedono a questa parte importantissima della loro toletta.

In un piattino *ad hoc* mescolano della polvere di carbone al sugo d'un frutto che i Ciamacoco chiamano *Náantau*, diluito con poca acqua. Il frutto è usato acerbo ... L'albero che lo produce è bellissimo, ha grandi foglie lucide e verdissime, perenni, ed è sommamente ornamentale. Cresce specialmente in riva ai fiumi (1).

Il sugo di *Náantau* appena spremuto è incolore; ma ha la proprietà alla luce di annerire piuttosto rapidamente, prendendo un bel colore d'inchiostro nero-azzurrognolo che, come e più di questo, penetra nei pori della pelle e non sparisce che a stento, dopo numerose lavature. Il carbone non si mette che per vedere subito il disegno man mano che lo si va facendo. Alla prima lavatura il carbone se ne va e non resta che il colore del *Náantau* che annerisce quasi subito.

In un tubetto di canna, generalmente adorno di geroglifici graffiti, sono racchiusi gli strumenti o pennelli. Sono stecche sottili di canna di varie grandezze, alcune delle quali hanno all'estremità dei piccoli stoppacci di cotone. Le prime servono per tirare le linee ed i contorni, le altre per fare i fondi a mezza tinta.

Generalmente il *paziente* si sdraia supino, con la testa appoggiata sulle coscie dell'artista che sta seduto con le gambe tese. E questi incomincia a tracciare le linee fondamentali del disegno che la sua fantasia suggerisce.

Per prima cosa, quasi sempre, viene tracciata una linea di puntini che dal lobulo d'un'orecchia va a quello dell'altra, passando per l'estremità del mento e seguendo la linea sporgente della mascella inferiore; dentro ai quali limiti è circoscritta l'ornamentazione della faccia.

La bella *regina* in poco meno d'un'ora ha, con una destrezza impareggiabile, terminato il suo delicato lavoro. All'una delle due schiave ha diviso la faccia in due parti uguali con una linea trasversale che dall'alto della tempia destra scende al congiungersi della linea di puntini con l'orecchio sinistro.

La metà inferiore ha riempito d'un fondo assai complicato a sottili lineette curve e diritte formanti un disegno che potrebbe essere preso a modello per un broccato.

L'altra metà lasciò naturale, accontentandosi d'un leggero geroglifico nel mezzo della fronte, alla radice del naso, e d'una specie di sottile sopracciglio molto curvo, terminante in una volutina, sopra i due occhi.

All'altra tracciò una larga fascia trasversale nello stesso senso della prima, suddivisa da un ornato a triangoli, dei quali quelli della parte superiore lasciati in bianco e quelli di sotto ripieni d'una greca fitta e complicata. E tutto il resto della faccia ha riempito di volute a molti giri, regolarmente disposte una accanto all'altra, ed intramezzate da piccoli rombi a tinta oscura unita.

Mi propongo di copiare alcuni di questi disegni che sono veramente assai interessanti ...

... Ho veduto come si prepara la pasta d'*urucú* (2). Una vecchia tutta grinzosa e con i capelli brizzolati era accoccolata, dietro alle capanne, al sole. Aveva davanti a sé varie terrine che contenevano la pasta d'*urucú* nelle sue varie fasi, dall'ebollizione dei semi sino all'ultima nella quale il liquido è già condensato a punto per lasciarlo indurire col raffreddamento.

L'operazione è lunga e paziente. E come le mani erano i principali strumenti adoperati, ne risultava che le dita si tingessero ad ogni momento del bel colore rosso in preparazione. Invece di ripulirle ad un drappo qualunque o di lavarle se le stropicciava semplicemente sul corpo che, a lungo andare, era divenuto tutto rosso, tanto che la vecchia sembrava un'antica statua di terra cotta.

Che bel quadretto!

Levati i semi, che sono grossi su per giù come la metà di un granello di riso, contenuti da 50 a 60 in ogni frutto, vengono fatti bollire a fuoco lento in molt'acqua, sino a che se ne stacca quella patina grassa rossa che li ricopre. Con una stecca di legno vengono continuamente mossi. Poi, colato il liquido, saturo di colore, al setaccio in altra terrina che è pure al fuoco, i semi sono buttati via, e l'ebollizione continua sino a che l'acqua sia sufficientemente evaporata.

Poi vi mescolano del miele perché la pasta non secchi di troppo col tempo, e non perda quella data morbidezza necessaria. Si conserva per molto tempo in pallottole, ravvolta in uno straccetto di tela od in una qualunque corteccia, se preparata dura, oppure, se liquida, in zucchette disseccate e vuotate ad uso bottiglia. Questa pasta è d'uso generale ed è specialmente ricercata dai Ciamacoco, i quali non la sanno e non la possono preparare non esistendo l'albero d'*urucú* nelle regioni da essi abitate. I Caduvei hanno cura di coltivare questa pianta nelle loro piantagioni. E' un bell'albero dalle foglie grandi e dai fiori d'un bel rosa pallido ...

... All'ombra della sua capanna, accoccolata alla turca su di uno stoino d'erbe, una donna — sono sempre le donne che fanno questo lavoro — stava fabbricando terraglie.

---

(1) In guarany chiamasi *Nandüpá*. In botanica è *Genipa oblongifolia* o *Genipa americana*.

(2) *Urucú* = *Bixa orellana*. Se ne estrae la Oriana del commercio molto usata in tintoria; dà un bel colore arancio, con tutte le sue sfumature.

Aveva già terminato un grande piatto, due piccoli ed una olla grande, e ne stava fabbricando un'altra. Preparata la creta, convenientemente mista a polvere di cocci pestati, ne faceva dei salsicciotti che andava disponendo man mano a spirale, principiando l'oggetto dal centro del fondo; con le mani bagnate nell'acqua ne univa le parti toccantisi, schiacciandole e lisciandole con una conchiglia, sino ad ottenere a poco a poco la forma voluta.

Poi, completato grossolanamente l'oggetto, vi tornava sopra lisciandolo prima internamente, poi di fuori con la conchiglia, sino a che, ottenuta quella perfezione di forme e di lavorazione che l'uso dell'oggetto richiedeva, lo finiva con farvi l'orlatura superiore. Non ho veduto ancora come procedono alla parte ornamentale ed alla cottura delle terraglie ...

... Oggi ho potuto assistere all'ornamentazione, pittura e cottura di alcune terraglie, potendo così completare le osservazioni fatte in proposito il giorno 7 corrente.

Lisciata per bene la creta ed ottenuta la forma convenientemente perfetta, si procede a disegnarne i geroglifici ornamentali, essendo ancora abbastanza molle la creta.

In una mano, la sinistra, se il fabbricante non è mancino, si tiene una cordicella, ben torta ed uguale, bagnata, e con l'indice dell'altra mano la si va imprimendo, cominciando dall'estremità, nella creta, a righe diritte o curve o spezzate, o parallele od incrociantisi, secondo il disegno che ben chiaro deve stare nella fantasia del disegnatore, ed ogni tratto è fatto senza pentimenti, raramente con correzioni, con sveltezza e senza prendere molte misure preventive.

Segnati così i contorni di tutta l'ornamentazione, che naturalmente, restano incavati nella creta a piccole lineette orizzontali, si lasciano seccare le terraglie prima all'ombra e poi ancora al sole, perché ne esca quel resto di umidità che potessero contenere.

Quando sono completamente secche, prima di metterle al fuoco, se ne dipingono le parti che devono avere il colore rosso, che si ottiene collo sfregare fortemente una contro l'altra due pietre di ferro naturale, aggiungendovi un po' d'acqua, che non tarda a colorarsi in rosso intenso.

Poi, contornata la terraglia da una parete di asticelle di legna secca disposte in ordine una sopra l'altra, di modo che non abbiano a toccarla cadendo durante la combustione, ma che ne sorpassino l'altezza, vi si dà fuoco, curando che tutta la legna bruci nello stesso tempo.

Generalmente è cotta la creta quando è consumata la legna.

La creta che era prima grigia diventa giallo-rossiccia, in qualche parte chiazzata di nero, ed il rosso di ossido di ferro mantiene il suo bel colore di prima, e diventa solido per l'azione del fuoco e dell'assorbimento.

Levata la terraglia dalla brace, mentre è ancora rovente si dipingono le parti del disegno che devono figurare in nero. La quale tinta si ottiene con la resina di *Palo santo (Guayaco officinale),* che al contatto della terra cotta rovente si fonde e la copre come d'una vernice nero-verdastra lucente, che col raffreddamento diviene poi assai solida.

A freddo poi, con uno stecco si riempiono le linee formate dall'impressione della corda con una poltiglia piuttosto liquida di acqua ed una creta, bianca come gesso, che si trova in qualche punto di questi terreni.

Si fanno pure terraglie liscie, senza ornamentazioni fatte con la cordicella. Queste, come l'interno degli altri piatti, raramente lasciati senza disegno, vengono pure ornate a geroglifici in rosso od in nero, escluso il bianco.

Il rosso è ottenuto, come ho detto, con l'ossido di ferro; il nero invece non è che un colore ottenuto con polvere di carbone ed acqua misti al sugo del *Náantau,* che con l'azione del fuoco e l'assorbimento naturale della creta diventa indelebile.

Queste stesse terraglie resistono perfettamente al fuoco per cuocervi le vivande; ma quelle che devono servire a questo uso non vengono ornate quasi mai.

Ho visto ed ho potuto comprare dei piatti ornati con vero gusto artistico ...

Darcy Ribeiro
(da *Kadiwéu,* 1980)

L'arte, più di qualsiasi altro aspetto della cultura, esprime l'esperienza del popolo che l'ha prodotta e può essere realmente compresa e apprezzata soltanto all'interno della sua configurazione culturale. Lo scopo di questo nostro lavoro è quello di presentare, sotto questo punto di vista, l'arte grafica e plastica d'un piccolo gruppo indigeno che è in via d'estinzione, schiacciato dall'espansione soggiogante della nostra società, ma che scompare mantenendo una sua propria fisionomia culturale.

Franz Boas, il grande maestro dell'antropologia moderna, mostra che l'arte di un popolo si manifesta nei campi in cui le attività artigianali arrivano ad un alto

grado d'abilità tecnica, come conseguenza degli sforzi necessari a superare le difficoltà tecniche e creare opere perfette. Verso quali campi d'attività la società *caduvea* (*Kadiwéu*) dirige prevalentemente la sua attenzione? Senza dubbio quelli dell'abbellimento del proprio corpo e degli oggetti d'uso personale, della fabbricazione del vasellame di terracotta, dei lavori in legno, d'intreccio e tessuti fatti per la casa, anticamente costruita con stuoie, dei manufatti di cuoio, di metallo, di semi e di perline. Ovviamente è in questi campi che troviamo le sue opere d'arte ed è tra gli individui che in essi si impegnano che sorgono i suoi artisti.

L'arte, come tutti gli aspetti della cultura *caduvea*, passa nei nostri giorni per una crisi che ridefinisce i suoi valori, dati i cambiamenti in corso in quella società. Può essere così compresa solo come prodotto di un'epoca di transizione e, in gran parte, come sforzo di conservazione di un patrimonio inadeguato ai nuovi cammini che il popolo *caduveo* è stato costretto a seguire.

Questa società è stata profondamente segnata da un secolo di contatto pacifico, di sottomissione e di sforzi per cercare d'adattarsi al nostro sistema economico. La produzione destinata al commercio con i vicini neobrasiliani ha peggiorato la qualità di molti manufatti quali gli intrecci, i tessuti e la ceramica. Oggi con molta difficoltà si riesce ad avere un cesto, una ventola o un vaso di terracotta di esecuzione perfetta; il mercato non esige una qualità speciale e non paga più per avere un po' di raffinamento senza il quale non esiste opera d'arte; non stimola, anzi scoraggia la ricerca di perfezione. La ceramica ne soffre doppiamente: da una parte abbiamo la produzione per la vendita a compratori che non sanno apprezzare il suo valore ornamentale, dall'altra, la concorrenza dello scatolame che invade le case: una latta di cherosene prende il posto d'una brocca ricoperta di ornati; scatole di conserva si disputano la funzione delle antiche pentole e delle bacinelle di terracotta; bottiglie di vetro sostituiscono le brocche ornitomorfe.

Molti altri fattori hanno influito sulla perdita di qualità dei manufatti *caduvei*; tra di essi assume particolare importanza il cambiamento dall'antico *habitat* dal Gran Chaco o dai campi del Pantanal, alla zona di foreste ai piedi della Serra Bodoquena, dove non esistono molte delle materie prime di cui hanno bisogno, che sono ora ottenute a costo di immensi sforzi e che tendono ad essere sostituite da materiali più accessibili.

I fattori più importanti, tuttavia, si individuano nei fenomeni sociali e psicologici legati ai processi d'acculturazione: il fatto d'accettare concetti e preconcetti dei bianchi sulla loro cultura, ha portato i *Caduvei* a considerare le loro vesti e i loro ornamenti, la pittura del corpo e del viso e tutto ciò che è loro caratteristico, come uno stigma d'inferiorità. E, ancora, nelle trasformazioni che sta soffrendo la struttura della società *caduvea,* conseguenza dell'adattamento alle nuove condizioni di lotta per la sussistenza che affettano la posizione dell'uomo e della donna, ridefinendo l'importanza sociale di ogni attività. E' questo forse uno dei fattori più importanti, dato che è nella stratificazione della società *caduvea* in servi e signori che troviamo la base di un così elevato sviluppo artistico, in un popolo che viveva di caccia, pastorizia, pesca e anche saccheggio. E' per il fatto di aver caricato i compiti più ardui, legati direttamente alla sussistenza, sulle schiave ("cativas"), che le "signore" poterono dedicarsi alla decorazione, creando così la loro pittura. Abbiamo sentito molte vecchie *caduvee* lamentarsi che oggi, senza schiave, non potevano più dipingere, dovendo far legna, prendere acqua, aiutare nelle piantagioni, preparare gli alimenti e fare artigianato a fini commerciali. Una delle artiste migliori ci disse una volta: « Io non ho mai avuto bisogno di tagliare la legna, d'accendere il fuoco e prendere acqua; anticamente la schiava faceva tutto; io passavo il tempo dipingendo il corpo, pettinando i capelli, tutto il giorno, fino alla notte; ora devo fare tutto io ».

Ma non tutto è perduto. Il relativo isolamento di cui gode nella riserva e, soprattutto, la forte personalità culturale di questo popolo, il suo ancor vivo orgoglio nazionale, anche se grondante del sangue dei contatti con la "civiltà", gli offrono stimoli perché possa continuare a rizzate le sue attribuzioni ...

In questo popolo di guerrieri disarmati e soggiogati, che non è ancora riuscito a definire le nuove attribuzioni degli uomini adulti, la donna gode della sicurezza di una situazione ben definita, continua a fare le stesse cose a cui si è sempre dedicata, conservando molto di più il suo patrimonio culturale e artistico e vedendo sempre più valorizzate le sue attribuzioni.

Gli antichi ideali della cultura *caduvea,* che nell'uomo rendevano onore al coraggio, all'eroe, e nella donna al virtuosismo, all'artista, continuano vivi solo per queste ultime. Non bisogna quindi sorprendersi del fatto che sia la donna l'artista creatrice per eccellenza; questo o quell'uomo può avere capacità e virtù riconosciute da tutti, ma i veri artisti sono sempre le donne. In generale ci si aspetta che esista soprattutto tra di esse l'emulazione per opere sempre più perfette.

Sottolineando i connotati sociali basici, l'arte *caduvea* si manifesta in due stili principali ben definiti: uno geometrico, formale, astratto, privo di qualsiasi sforzo di rappresentazione, che è lo stile della pittura decorativa di cui si occupano le donne; l'altro è figurativo, sempre inten-

zionato a ritrarre e con gli elementi decorativi relegati in secondo piano. A quest'ultimo si dedicano gli uomini ...

Questa dicotomia di stili, femminile e maschile, comincia a manifestarsi già nell'infanzia; a partire dall'età in cui bambini e bambine hanno gli stessi interessi e s'esprimono con forme, va aumentando con l'età il gusto della rappresentazione nei bambini e quello della decorazione informale nelle bambine ...

La pittura

Nella pittura l'arte *caduvea* raggiunge la sua espressione più elevata, quella che meglio rispecchia il suo carattere etnico e che, nella fase di deculturazione che vivono oggi i *Caduvei*, è vista come la ragione più importante d'orgoglio tribale.

Con queste pitture abbelliscono i corpi dei giovani, gli oggetti d'uso, dalle stuoie e pelli su cui dormono, e che sono gualdrappe di cavalli e buoi, ai piccoli ventagli di paglia, attribuendo loro una caratteristica inconfondibile ...

Quasi tutte le donne *caduvee* esercitano tale arte, ma ci sono vere specialiste di cui il gruppo si serve e tra cui esiste una viva competizione per essere riconosciute come le migliori artiste.

E' tra queste vecchie pittrici che si trovano le personalità più forti della tribù. Sono loro che conoscono meglio le antiche tradizioni, che hanno una coscienza nazionale più profonda e che si sforzano di conservare gli aspetti dell'antico sistema sociale compatibili con la nuova situazione ...

Nessuna delle artiste che conoscemmo possedeva qualcosa che potesse essere considerato come fonte dei loro modelli; esse li conservavano nella memoria e con tale fedeltà che potevano proiettarli, perfino i più complicati, sulle superfici che volevano decorare, senza dover fare prima alcuno schizzo.

Dopo aver scelto i modelli che userà in una composizione, l'artista divide la superficie da decorare in zone separate da linee più o meno elaborate, che dividono appena i disegni o dànno loro enfasi, sottolineandone le caratteristiche come in una cornice.

In quest'operazione si manifesta già il senso del ritmo e della simmetria dei lavori migliori. Alcune pelli ne sono ottimi esempi: rivelano la preoccupazione dell'artista di disporre i modelli curvilinei e rettilinei in un'alternanza simmetrica e lo sforzo d'abbellire le linee di separazione.

Dopo aver diviso la superficie da decorare, l'artista comincia il disegno; in generale traccia le linee maestre, lo scheletro della composizione, sempre visibile quando finisce il lavoro. Non sono usate le armature di sostegno o ritmiche di cui raramente fanno a meno i nostri decoratori, e nemmeno strumenti come regoli o altro. I pennelli sono fatti di semplici aste di legno la cui estremità è a volte appiattita con i denti o avvolta in un piccolo batuffolo di cotone quando sono destinati a dipingere gli spazi a mezza tinta.

Tutti i disegni sono d'ispirazione puramente geometrica, in nessun caso suggeriscono elementi di flora, fauna o figure umane, paesaggi e oggetti.

Sono formati da combinazioni di punti, elementi retti e curvi, disegnando figure geometriche astratte nelle composizioni più diverse. E' il senso del ritmo, che si manifesta già nella disposizione delle linee d'enfasi, ciò che dà dinamismo a quest'arte indifferente alla vita reale e al movimento.

Diverse sono le maniere di realizzare tale ritmo: la semplice ripetizione, l'alternanza, la serie, la simmetria dell'asse orizzontale e verticale, o radiale. Sono dominanti anche i ritmi di contrapposizione, di proporzione e molte delle composizioni sono capricciosamente asimmetriche, come certe pitture facciali che possono essere considerate notevoli soluzioni decorative di superfici irregolari ...

Alcuni autori hanno indicato la presenza di elementi preandini (Chavin), europei e perfino rococò nella pittura e nella decorazione della ceramica *caduvea;* possiamo mostrare che queste influenze, e molte altre, sono ammissibili storicamente e che forse si sono realmente verificate. Questo studio comunque esige ulteriori analisi comparative più complesse. La pittura *caduvea* ha in comune con molte altre di tutto il mondo l'uso di motivi geometrici. E' necessario verificare quali modelli furono assimilati e quali le fonti da cui provengono.

Non possiamo sottovalutare il fatto che quest'arte, dallo sviluppo così elevato, nacque esattamente nel gruppo del Chaco che ebbe meno contatti continuativi con la civiltà europea. Le missioni religiose, che si installarono tra i *Mbayá-Guaikurú* all'inizio del secolo XVII e alla metà del secolo XVIII, rimasero con loro poco più di venti anni con un intervallo di più d'un secolo e non raggiunsero mai uno sviluppo paragonabile a quello delle missioni gesuitiche presso altri gruppi della stessa regione. D'altra parte, i contatti con centri civilizzati e per mezzo di schiavi europei e africani, anche si rilevanti, non ci sembrano sufficienti per spiegare tutta l'arte *caduvea.* Il disegno geometrico europeo d'allora, a loro accessibile, poteva reperirsi nei ricami, nelle trine e tessuti che ornavano le chiese, nelle miniature di qualche messale caduto loro in mano e in poche altre occasioni; ma sarebbe stato sempre associato a disegni figurativi, a stilizzazioni che i *Caduvei* mai sperimentarono. Se dunque ammettessimo una decisiva influenza europea, saremmo costretti ad affrontare un problema ancora più complesso, che sarebbe quello di de-

terminare le cause che fecero diventare la cultura *caduvea* ricettiva di questo modello culturale, mentre altre tribù con un maggiore contatto con la civiltà europea rimasero ad essa indifferenti; e, inoltre quali i motivi che la portarono a selezionare elementi puramente geometrici.

Siamo propensi a credere che molti dei modelli per i disegni siano d'origine straniera; sono tuttavia accidentali e non determinano il patrimonio che arricchiscono.

Esistono, anzi, prove dell'assimilazione di modelli ed è caratteristico ciò che dice Emilio Rivasseau degli sforzi d'una *Caduvea* per riprodurre su di una pelle i disegni del sottopancia dei suoi finimenti.

Il caposquadra Cláudio Goido racconta che, arrivato a Coimbra, « siccome non era mai colà arrivata una nave da guerra, i *Caduvei,* che si trovavano in quel forte, comparvero il giorno seguente con ancore dipinte sui corpi e sui visi, con tinta azzurro scura che estraggono dal *jenipapo*. Copiavano in questo modo le uniformi degli ufficiali, ed uno di loro, dall'immaginazione più vivida, riprodusse addirittura sulla pelle, dalla vita in su, l'uniforme, disegnando l'abbottonatura sullo sterno, il colletto sul collo e i galloni delle divise sui polsi, senza dimenticarsi di tracciare alla vita il limite dell'uniforme ».

Questi due esempi dimostrano bene come i *Caduvei* siano stati influenzati dalla nostra arte decorativa: in un caso abbiamo visto il fascino esercitato da un disegno su di un artista; nel secondo caso gli uomini imitano vesti nella pittura del corpo ...

Lo strato aristocratico si distingueva da quello inferiore non solo per la pittura, ma anche per i tatuaggi. Sanchez Labrador scrive: « Le donne hanno pitture passeggere e permanenti.

Le plebee si disegnano la fronte fin sopra le ciglia con delle strisce nere, che, con la loro uniforme disuguaglianza, ricordano le canne d'un organo, altre aggiungono un disegno che va dal labbro inferiore alla punta del mento.

Le donne dei capi e dei "capitani" si tatuano le braccia nello stesso modo, formando molti quadrangoli e triangoli dalla spalla al polso.

E' questo uno dei segni indelebili che caratterizzano la loro nobiltà.

Pochissime signore si permettono disegni sul viso; questi ultimi sono come il marchio dei loro inferiori e servi ».

Lo stesso autore ci dà in seguito una vivida descrizione dei metodi di tatuaggio usati al suo tempo: « La permanenza del colore è ottenuta a prezzo di sangue. Con la spina di un pesce chiamato *nela,* o con quella di un altro pesce il cui nome è *omagaladi,* punzecchiano la forma del disegno; mentre scorre il sangue caldo, vi mettono sopra la cenere fatta con le foglie delle palme *Eabuigo,* o la tinta di *Notique*.

La lasciano seccare insieme al sangue e dopo alcuni giorni, in cui soffrono forti dolori e infiammazioni là dove si sono punti, cade la crosta e compare la cicatrice di colore nero.

In pochi giorni perde la pellicola e rimane azzurrastra per il resto della vita.

Sono orgogliosi di mostrare coraggio durante questa barbara operazione.

Non tatuano i bambini prima che abbiano forze per soffrire il martirio, cioè all'età tra i quattordici e sedici anni... ».

Rodrigues do Prado, che osservò gli stessi indios pochi anni dopo, conferma il significato simbolico del tatuaggio per distinguere "signore" e "donne".

Tali informazioni sono confermate dal missionario francescano Francisco Mendez che, nel XVIII secolo, ci ha lasciato una descrizione interessantissima dei costumi di quei gruppi, scritta dalle "Esteiras de los Mbayás, en 20 de Junio", in cui indica l'inizio della decadenza del valore simbolico delle pitture: « In generale sono bianche e di bella apparenza: comunque perdono subito il colore, poiché vanno nude dalla vita in su e per l'abuso di pitture sul viso e sulle braccia; ma queste sono permesse solo ai nobili e ai capi ».

Gli sforzi per abbellirsi non erano esclusivi delle donne, e non finivano lì.

Gli uomini si bucavano le orecchie e le labbra per portare ornamenti, quasi sempre d'argento, e la scarificazione dei denti è usata ancora oggi da entrambi i sessi come un'abitudine d'estrema eleganza.

Si aggiungano i tipi diversi di taglio e acconciatura dei capelli, che variavano con il sesso e con l'età, la depilazione delle sopracciglia, ciglia e barba, mantenuta attualmente solo da alcuni vecchi e vecchie, e l'uso di manti di cotone, *caraguatá* e pelli decorate con colori vividi, il tutto ornato di piume, perline, conchiglie, gioielli d'argento, di rame e di corno.

Possiamo così farci un'idea del tributo che pagavano al gusto d'abbellirsi a loro modo...

Nei tempi antichi la pittura del corpo era eseguita con tre colori: le linee principali del disegno erano dipinte con il nero azzurrastro del succo di *jenipapo* e le mezzetinte di fondo con il rosso dell'*urucú,* che era coltivato dai "vassalli" dei *Caduvei,* i *Guaná,* intercalati con macchie bianche fatte con polvere della scorza della palma *bocaiuva.*

Sanchez Labrador ci dà la descrizione migliore di queste pitture: « Passano molte ore del giorno dipingendo

tutto il loro corpo e le donne i loro visi e le loro braccia.

Paragonati con queste tele neanche i tessuti più vistosi meritano d'essere apprezzati.

Sono tre i materiali che compongono l'ordito e la trama di tali opere così elaborate.

Il fondo colorato, nere le linee principali e, per ultimo, il bianco che abbellisce la fioritura.

In certi giorni si fanno vedere tutti colorati, dipinti di *nibadena* (*urucú*); in altre occasioni piace loro il nero e si trasfigurano in etiopi con il succo di *notique (jenipapo)*.

Per cambiare di "vestito" si vestono normalmente con cinture lisce o ondulate che dipingono con i due colori citati.

Tracciano diverse linee per tutto il corpo, e fanno disegni, intrecci e reticoli, specialmente sul viso, sovrapponendo alla graziosità naturale una bruttezza artificiosa ».

Lo stesso autore ci informa inoltre sull'uso simbolico delle tinte corporali e sulle loro connessioni magiche nella guerra: « Si sporcano, o si dipingono, di nero dalla testa ai piedi per diventare terrorizzanti agli occhi dei loro nemici. Dato che adorano il colore rosso, come ho già detto, non lo usano in guerra. Lo considerano infausto per le loro vittorie. Dicono che se andassero dipinti di *nibadena*, il loro sangue sicuramente scorrerebbe a terra e o morirebbero o si ferirebbero senza gloria ».

Nelle feste d'iniziazione delle giovani succede invece il contrario: è *l'urucú* che dev'essere usato, mentre è il *jenipapo* che è proibito.

Anche la standardizzazione dei modelli di pittura corporale raggiunse un grado elevato; i *Caduvei* arrivarono perfino a sviluppare metodi di riproduzione meccanica di alcuni di essi.

Ancora Sanchez Labrador si riferisce a forme di cuoio con i quali erano stampate sul corpo certe figure che egli chiama "soli e stelle", mentre G. Boggiani descrisse due timbri scolpiti a rilievo su legno, uno dei quali a forma di cubo e con quattro ornati differenti, anch'essi usati per imprimere disegni sul corpo.

Con la decadenza della pittura del corpo questi elementi sono scomparsi; non si vede più neanche l'*urucú* e la farina della pianta di *bocaiuva (Aerocomia sclerocarpa, Mart.)* non è oggi sufficiente neppure per il consumo alimentare.

I disegni del viso sono usati da giovani e ragazze che, per dipingersi, si sdraiano a terra su stuoie o su pelli e appoggiano la testa sulle ginocchia di una vecchia artista seduta sulle gambe incrociate.

Quasi sempre cominciano a dipingere linee che vanno dalla fronte al mento, poi è la volta delle labbra e solo a questo punto l'artista traccia la cornice generale dentro la quale punteggerà i ricami.

I disegni più semplici, in genere simmetrici, consistono di linee sul naso, alcuni arabeschi sulle labbra e geroglifici sulla fronte e sugli zigomi; i più complicati ricoprono quasi tutto il volto, ce ne sono di simmetrici e d'asimmetrici, e, in ogni caso, sono sorprendentemente belli, eseguiti accuratamente ed è quasi impossibile descriverli.

La tinta di *jenipapo* è incolore quando esce dal frutto e dev'essere misturata con carbone affinché l'artista possa vedere i ricami che sta tracciando.

Alcuni minuti dopo essere stata applicata sulla pelle, acquista un tono nero azzurrastro nitido.

Rimane indelebile durante otto o dieci giorni, dopo di che comincia a svanire e dev'essere sostituita. Si dipinge allora un nuovo modello...

Vorremmo citare ancora i manufatti di perline, un altro settore del lavoro femminile in cui si era raggiunta una grande perfezione.

E' risaputo che le perline furono una delle meraviglie mostrate dagli Europei agli indigeni americani.

Erano già conosciute nel secolo XVI dalle tribù di tutte e due le Americhe e trovarono nelle tecnologie indigene un'esperienza già piuttosto avanzata, a cui diedero nuovo animo con i loro vividi colori: lavori con semi, conchiglie e setole, che furono sostituiti con facilità dal nuovo materiale.

Tutti gli autori si riferiscono al gusto dei *Caduvei* per le perline, che arrivarono ad essere, insieme all'argento e al ferro, lo scopo principale delle relazioni pacifiche e guerriere con i bianchi. Con esse facevano ricami su cuoio e su intrecci, nonché tessuti a rete.

Quest'arte così promettente è minacciata dalla sparizione della materia prima se non si fornirà il materiale adeguato alle poche vecchie artiste di perline ancora vive, affinché insegnino la loro tecnica alle più giovani ...

Alcuni ricami di perline su tessuto, che vedemmo con un *Caduveo* che non volle disfarsene, e con un "padre" *guaikurù* di Lalima, ci sembrarono eseguiti con la tecnica del *salteado (Lazy stich)* e non accompagnavano i disegni del tessuto, ma si sviluppavano con modelli indipendenti.

Alcuni esempi di queste composizioni con perline possono essere visti nell'opera di Guido Boggiani; hanno lo stesso gusto puramente geometrico della pittura femminile.

La ceramica

I *Caduvei* sono conosciuti per aver creato una delle migliori ceramiche indigene brasiliane, sia per la forma che per la decorazione.

Le donne continuano a fabbricare il vasellame di ter-

racotta, più per curiosità e per il piacere del virtuosismo che per la sua utilità, dato che lo scatolame "civilizzato" sta sostituendola egregiamente nelle antiche funzioni.

Un forte stimolo alla conservazione di questa tecnica proviene dall'ammirazione dei rari visitatori, che quasi sempre la comparano alla ceramica dei *Terêna,* di ottima qualità tecnica, ma povera nella decorazione.

E' ancora possibile scorgere nelle case *caduvee* questo o quel vaso con i disegni caratteristici, sostenuto da un treppiede, alcuni vasi per conservare gli alimenti, rare brocche e qualche recipiente a forma di piccolo tegame, usati come contenitori della tinta di *jenipapo* impiegata nella pittura...

Anche la ceramica è un'arte puramente femminile; spetta agli uomini, e non sempre, portare l'argilla, il *pausanto* (*Kielmeyera coriacea*), l'ematite e la *tabatinga.*

Vediamo come viene fabbricata: seduta su d'una pelle o stuoia, fuori casa, sotto un riparo di paglia, dove la famiglia trascorre le ore più calde del giorno, la ceramista pone davanti a sé l'argilla già impastata e senza impurità, una ciotola d'acqua e un'altra con gli additivi per l'impasto.

La prima operazione è quella di addizionare all'argilla terra, ceramica triturata, o cenere, finché si raggiunga la consistenza desiderata.

In seguito ella impasta l'argilla sulla coscia, formando cilindri di due centimetri di diametro per un palmo di lunghezza, che ammucchia al suo fianco.

Comincia allora la modellatura; prende un cilindro e l'arrotola a spirale per formare il fondo del recipiente, poi, aggiungendo altri cilindri e impastandoli dà forma alle pareti; durante quest'operazione bagna sempre la sua mano nella ciotola d'acqua che si trova al suo fianco.

Finita la modellatura, si applica a lisciare le superfici esterna ed interna con il bordo d'un vecchio cucchiaio fino ad ottenere una forma perfettamente regolare.

Quando l'artefice vuole imprimere sul vaso un segno più forte, tipo un dentellato lungo il bordo, o modellare manici e figure stilizzate, deve farlo in questo momento. Il vaso pronto dev'essere posto a seccare in un luogo fresco; in genere lo si mette in cima alla casa durante la notte, per ritirarlo il giorno dopo. Raccomandano la massima attenzione durante tale operazione: il vento o il cambiamento brusco di temperatura possono danneggiarlo, poiché « essi si fendono per un nonnulla ».

Il giorno seguente l'artista torna per iniziare il lavoro più delicato: l'impressione dei disegni. Si siede su uno dei piedi e piega la gamba in modo da poter usare un piede e un ginocchio, con cui muove il vaso, lasciando così le mani libere per l'esecuzione delle figure.

La ceramista prende un cordone di 6 o 8 centimetri, in genere di *caraguatá,* perché più duro del cotone, lo bagna e, tenendone una estremità con la mano sinistra, modella il disegno facendo pressione sulla parete del vaso ancora molle con l'indice della mano destra. Imprime così le linee dei disegni esterni. Prima di tutto fa le linee che si estendono per tutto il vaso, dividendolo in aree decorative; nello spazio così delimitato imprime poi i modelli del disegno. Come per la pittura, non fanno mai un abbozzo preliminare che serva da schema; a prima vista si ha l'impressione che improvvisino i disegni, a mano a mano che si svolge il lavoro, e la fantasia dell'artista è libera di manifestarsi. Tuttavia sono rarissimi i disegni rozzi e il paragone tra vasi diversi rivela gli stessi motivi ripetuti con piccole differenze, come variazioni dello stesso tema.

Durante l'esecuzione della modellatura il piede libero e la gamba piegata, che fanno muovere il vaso ancora molle, hanno un ruolo molto importante, che esige una grande abilità affinché l'oggetto non rimanga deformato.

Una volta finita la trama geometrica di linee rette e curve, l'artefice comincia il disegno interno per il quale non è mai usato il cordone. E' lì che, letteralmente, dipinge; cioè, fa disegni, usando il dito come un pennello, con la tinta rossa di una soluzione d'acqua e ematite (ossido di ferro naturale). In seguito ricopre con la stessa tinta gli spazi della trama impressa sulla superficie esterna, che assume un colore rosso; spesso dipingono tutto il pezzo o tutta l'area da decorare con questo colore.

La ceramica è allora pronta per essere portata al fuoco, il che può essere fatto immediatamente o qualche ora dopo. La cottura è all'aria libera; il pezzo è collocato in equilibrio su di un mucchio di legna ben secca ed è ricoperto di sterpi a cui si dà fuoco. E' questa un'altra operazione per cui le nostre istruttrici raccomandano la massima attenzione: un po' più di fuoco su uno dei fianchi può fendere il vaso e tutto il lavoro è così perduto.

Nonostante gli additivi di terra secca, cocci triturati di vasellame o cenere, le terracotte sono molto fragili, anche se ben cotte; sotto quest'aspetto la ceramica *caduvea* è inferiore a quella *terêna*, che ha una decorazione più povera, ma di fabbricazione è più perfetta.

Ma è possibile che i *Caduvei* abbiano sviluppato allo stesso tempo una tecnica ceramica relativamente povera e un'arte ornamentale così complessa?

Probabilmente no. I disegni della ceramica sono molto simili a quelli della pittura corporale; ci troviamo forse davanti ad una trasposizione di una tecnica molto più antica, quella dell'ornamentazione del corpo, ad un campo relativamente nuovo.

Comunque bisogna dire con certezza che la pittura corporale preparò il cammino della decorazione ceramica,

formando artisti e creando modelli che potevano essere applicati a quest'attività.

La letteratura relativa agli antichi *Mbayá-Guaikurú,* così ricca per altre cose, ci aiuta ben poco a questo riguardo.

Anche le descrizioni dei primi anni della colonizzazione, che per avventura si potessero rintracciare, avrebbero poco valore, data la generale incapacità degli antichi cronisti di apprezzare le arti indigene. Può esserne un esempio la frase, celebre per la modestia, con cui l'*ouvidor-geral* (nel periodo coloniale, giudice dei donatari), Maurício de Heriarte, nel 1662, documenta tutta la ricchezza della ceramica di Santarém: « Posseggono questi indios (*Trombetas*) e i *Tapajós* una terracotta finissima con la quale fanno un vasellame abbondante e buono ».

Ma continuiamo a descrivere il metodo di fabbricazione. Cotto il vaso, con l'attenzione di cui abbiamo parlato, l'artista lo riprende prima che raffreddi, lo posa a terra con la superficie esterna rivolta in su e sparge la resina, che si liquefà quando è applicata sul vaso ancora caldo.

Si riempiono così gli spazi del disegno già impresso e che sono destinati a ricevere la vernice nera del *pausanto* o il giallo vitreo dell'*angico* (albero del genere *Piptadenia).*

Durante un nuovo intervallo il vaso si raffredda completamente. Poi lo riprendono e lo lavano con una soluzione lattiginosa fatta con acqua e calce, cenere bianca e *tabatinga;* poi tolgono con un panno bagnato lo strato che ricopre il vaso, lasciandolo solo negli incavi impressi con il cordone.

E' così completa la bell'ornamentazione della ceramica *caduvea* con i suoi cinque colori: il giallo rossastro, con un tono di mattone bruciato, sulle parti non lavorate; il rosso dell'ematite e le vernici; il nero brillante del *pausanto* e il giallo vitreo dell'*angico.*

I vasi più elaborati mostrano tutti questi colori, ma fanno un bell'effetto anche quelli a cui mancano uno o due elementi, come il rosso o le vernici, dipinti solo con linee bianche sul tono giallo-mattone dell'argilla cotta.

La colorazione piú comune è quella a vernice nera su fondo completamente rosso, con un disegno di linee bianche, a volte con del giallo d'*angico* vitreo sui bordi; o quella con disegni in rosso e vernice sul color mattone del fondo naturale ...

Le ceramiste *caduvee* hanno un gusto speciale per modellare i vasi con le forme più diverse e capricciose: i risultati sono notevoli, come le terrine quadrate, con angoli arrotondati, le brocche ornitomorfe e le ciotole modellate in modi e forme originali.

Le forme più comuni sono gli *alguidares* (vaso a forma di tronco di cono rovescio per usi domestici) che a volte s'allungano in ovoidi oppure s'elevano in vasi quasi cilindrici; i boccali dal collo largo, i vasi alti poco panciuti, con un collo che è un terzo della grandezza del pezzo e brocche con una o due bocche.

Un paragone tra la collezione da noi raccolta e i pezzi riprodotti da Boggiani mostra che si è perso poco per ciò che riguarda la forma, ma che l'esecuzione dei disegni è decaduta di molto.

I prodotti odierni, anche se esuberanti, non hanno quell'elaborazione perfetta che indica il culto molto più intenso di quest'arte ai tempi in cui egli l'osservò.

Nei pezzi più recenti è evidente la disparità tra la concezione del disegno ornamentale, molto spesso accurato, e la sua realizzazione povera, titubante.

Sebbene la ceramica sia diventata al giorno d'oggi un'attività quasi di lusso tra i *Caduvei,* la tecnica di fabbricazione o i suoi processi decorativi sostanzialmente sono poco cambiati negli ultimi due secoli.

Si lavora oggi con gli stessi metodi osservati da Sánchez Labrador (1760-1767), da Herbert Smith (1885) e da Guido Boggiani (1892). Le modificazioni che abbiamo osservato riguardano i dettagli e sono imputabili al maggiore contatto con i civilizzati, cosa che fa loro usare, per esempio, un vecchio cucchiaio invece della conchiglia per lisciare i vasi.

E' cambiato solo un aspetto della decorazione: sono scomparse le perline di vetro azzurre e bianche con cui Spagnoli e Portoghesi si disputavano l'amicizia dei *Mbayá-Guaikurú;* fu così bloccato un promettente cammino per la ceramica *caduvea.* Sappiamo dai pezzi raccolti da Boggiani che questo elemento era già stato adattato alla ceramica con begli effetti.

Ugualmente non si osserva più l'applicazione alla ceramica di piccoli molluschi acquatici, a cui si riferisce lo stesso autore e che, forse, furono sostituiti dalle perline.

Il fatto d'essersi allontanati dall'antico *habitat,* come si è visto, è responsabile di altri cambiamenti in corso ancor oggi, come la sostituzione di materie prime difficili da ottenere, come il *pau-santo* e certe qualità d'argilla, con altre che si stanno sperimentando.

La decadenza della pittura del corpo può inoltre aver influito in modo indiretto: non sorgono più abili disegnatrici che possano dedicarsi alla ceramica.

Le tendenze alla modellatura, evidenti negli altorilievi con motivi che ricordano ali o fiori stilizzati, non si svilupparono più, impoverendosi anzi nei rari oggetti in cui ancora compaiono.

La tecnica dell'impressione, con un filo sul pezzo ancora molle, permise ai *Caduvei* d'applicare alla ceramica i modelli della loro arte pittorica corporale con un notevole

effetto plastico ottenendo una decorazione più durevole di quanto sarebbe possibile con il semplice uso di tinte e vernici...

Qualsiasi sia la sua origine, questa tecnica dev'essere sorta dall'osservazione dell'impronta lasciata casualmente da tessuti o intrecci su vasi d'argilla ancora molli ... Essa ha influito profondamente sull'arte *caduvea*, e le si deve attribuire in gran parte il fatto che questi poveri ceramisti siano diventati decoratori così raffinati.

L'ornamentazione della ceramica è dunque un altro campo di messa in opera dei modelli di disegno sviluppati in origine per la pittura corporale, adattati naturalmente alle caratteristiche di una tecnica differente, ma essenzialmente gli stessi: geometrici, astratti, con una grande ricchezza di ritmo e simmetria.

Tale somiglianza è particolarmente accentuata tra i disegni all'interno dei vasi e certi tipi di disegno del corpo; l'unica differenza deriva dall'adattamento alle superfici su cui sono proiettati, il fondo semiglobulare delle ceramiche o la pagina dei quaderni su cui noi li abbiamo raccolti.

Aziz Nacib Ab' Saber

MIGRAZIONI PREISTORICHE NELL'AMERICA MERIDIONALE E CONDIZIONI PALEOECOLOGICHE DEL PLEISTOCENE E OLOCENE NEL BRASILE

Più di una volta, a geologi e geomorfologi sono stati richiesti dati utili alla comprensione dell'avanzata del popolamento preistorico nell'America tropicale; ma fino circa al 1960, le conoscenze sulla dinamica delle condizioni paleoclimatiche e paleoecologiche del Quaternario nel Brasile erano molto scarse. Da parte degli studiosi di preistoria vi era peraltro necessità di tali discipline per contribuire a far luce sul tipo di *habitat* e di paesaggi che avrebbero assistito alle migrazioni preistoriche, sui mezzi di sostentamento delle popolazioni del periodo preceramico e ceramico, e infine, sull'insediamento di gruppi indigeni nelle varie zone durante i differenti periodi del Quaternario.

Nella vasta area dei Tropici brasiliani, la semplice constatazione che siano esistite alcune combinazioni di quadri naturali preferenziali per l'insediamento di gruppi indigeni, non risponde più alle esigenze delle ricerche interdisciplinari. I processi di insediamento e di espansione dei gruppi umani nell'America tropicale avvennero in un periodo relativamente recente, e apparentemente furono molto complessi e certamente variabili e dinamici. I più antichi gruppi di cacciatori e raccoglitori sembrano essere arrivati tra 13.000 e 12.000 anni fa. Con qualche incertezza si può risalire a 14.000-15.000 anni fa (nord del Venezuela), o 13.000-14.000 anni (Piauí, Bahía, nel Brasile). Le evidenze più concrete e databili risalgono a circa 11.000 anni fa, in diverse aree del Brasile (Piauí, Lagoa Santa, sud-est di Goiás, vallata dell'Uruguai).

Anche se con molti dubbi, si può affermare che i primi gruppi di cacciatori-raccoglitori arrivarono nell'America sudtropicale alla fine del Pleistocene, diffondendosi rapidamente durante la breve e rapida transizione tra il Pleistocene Finale e l'Olocene Antico. I tipi di *habitat,* come anche il potenziale di mobilità delle popolazioni, devono essere stati molto vari e dipendenti dai profondi cambiamenti paleoclimatici verificatisi tra la fine del Pleistocene (Wurm-Wisconsin Superiore) e l'inizio dell'Olocene. Le variazioni del modo di vita, intimamente correlate con i mutamenti delle fonti naturali di alimentazione, diedero origine a culture e lingue diverse, differenziando i gruppi umani più arcaici delle prime ondate di cacciatori-raccoglitori.

Si è affermato che ci fu autoctonia culturale nella preistoria delle Americhe. Questo fatto, applicato all'America tropicale, è certamente connesso con le diverse forme di adattamento a quadri ambientali differenziati, da parte di gruppi non solidali, ma piuttosto contrari a fenomeni di coesione culturale. In questo senso, gli spazi ecologici intertropicali e subtropicali brasiliani sembrano aver avuto un ruolo loro proprio nella nascita di culture, strettamente legate alle condizioni ambientali, abbracciando componenti integrate di ordine climatico, biotico ed idrico, in relazione alla ricostituzione dell'ambiente tropicale iniziatasi dopo l'ultima glaciazione, circa 12.000 anni fa.

* * *

Nell'incontro di Macuto (La Guaira - Venezuela), organizzato dalla *Association of Tropical Biology* nel febbraio del 1979, Betty Meggers mise in rilievo l'importanza delle fasi di siccità del Pleistocene Finale per le migrazioni paleoindie nell'America Tropicale. Nella sua relazione la Meggers cercò di dare un nuovo orientamento agli studi sulle cause della distribuzione dei gruppi indigeni sudamericani in termini di complessi culturali e linguistici, utilizzando i nuovi dati sulle condizioni paleoclimatiche ed ecologiche del Pleistocene Finale e dell'Olocene.

In Brasile, Pedro Schmitz sta integrando i suoi studi sulla preistoria del sud e del centro del paese con i nuovi modelli di interpretazione delle cause fisiche ed ecologiche dei cambiamenti culturali globali, evidenti in sequenze stratigrafiche eterogenee. Con le sue ricerche nella vallata dell'Uruguai e nel sud-ovest del Goiás, Schmitz (1978, 1980) ha creato la possibilità di un confronto tra i dati preistorici e quelli geomorfologici e paleoclimatici.

Questa stretta correlazione tra la ricerca archeologica e i dati ambientali, sarà decisiva per il miglioramento e la

attendibilità degli studi cronologici e paleoecologici sudamericani. In un passato recente, il paleontologo Carlos de Paula Couto, ha tentato di approfondire le ricerche di Wesley Hurt a Lagoa Santa correlandole con i dati paleontologici. Fausto Cunha, e, più tardi, André Journaux, hanno dato una base paleontologica e geomorfologica alle ricerche di Annette Emperaire nel giacimento archeologico di Lapa Vermelha alla fine degli anni '70. Noi stessi abbiamo avviato una collaborazione con la Emperaire, allo scopo di chiarire fatti paleoclimatici e paleoecologici relativi a Lagoa Santa, dal Pleistocene Finale fino all'Olocene.

Un ottimo esempio dei cambiamenti avvenuti è tenuto nella tesi di un allievo di Schmitz, Arno B. Kern, sostenuta a Parigi (1981). Kern ha fatto una eccellente revisione delle correlazioni tra paleoclimi recenti e condizioni di *habitat* delle culture preceramiche del Brasile Meridionale. In tal modo, proseguendo le ricerche iniziate da Schmitz (1978, 1980) e da Bombin (1974), Kern ha contribuito a consolidare la metodologia scientifica interdisciplinare nella preistoria brasiliana, tentando una correlazione tra dati fisici ed ecologici e dati di ordine archeologico. Gli stessi geomorfologi, geologi e studiosi del Quaternario, d'altro canto, possono avanzare nel loro studio solo attraverso nuovi dati ottenuti da ricerche preistoriche ben condotte.

* * *

Dal 1957-60 furono completati gli studi sulle zone morfoclimatiche intertropicali e subtropicali brasiliane (Tricart 1959; Ab' Saber 1963a, 1971) estesi subito dopo all'intera area sudamericana (Ab' Saber 1977). Identificate le "stone lines" come principale documento dell'instaurarsi dei climi secchi nel Brasile (Cailleux e Tricart 1957; Ab' Saber, 1959, 1962, 1979), abbiamo cominciato a ricostruire i quadri spaziali ed ecologici della fine del Pleistocene, tra 13.000 e 18.000 anni fa (Ab' Saber 1977a, 1982). Ne è emerso un quadro ben differente dall'attuale, in relazione alle presumibili zone fisiche ed ecologiche dell'ultimo periodo glaciale (Würm - Wisconsin Superiore), quando il disintegramento dei caratteri tropicali fu radicale nell'insieme delle aree attualmente calde ed umide del Brasile.

* * *

Nel 1858 von Martius pubblicò la prima mappa delle province floristiche del Brasile, contribuendo a definire le principali aree naturali del paese, nonostante una base cartografica precaria e le conoscenze dell'epoca. I criteri da lui utilizzati per l'individuazione delle province geobotaniche resero possibile la caratterizzazione delle regioni naturali brasiliane con grande anticipo.

Studi da noi realizzati tra gli anni '50 e '60, un secolo dopo la pubblicazione delle *Provinciae Florae Brasiliensis* di von Martius, hanno permesso di costruire un nuovo modello di distribuzione spaziale dei complessi naturali brasiliani. Il criterio adottato ha cercato di integrare i dati fisici ed ecologici di carattere generale che portano a suddividere l'intera zona considerata in un mosaico di *aree nucleari* separate fra loro da *fasce di transizione* e contatti di tipi di vegetazione appartenenti a province floristiche diverse e con presenza di sottogruppi di flora.

In questi studi, abbiamo applicato ed esteso ampiamente al Brasile i metodi ed i criteri morfoclimatici dei geografi tedeschi e francesi, dando maggior risalto ai lavori di Cailleux e Tricart. Stabilita la mappa di base delle aree morfoclimatiche e fitogeografiche del Brasile e dell'America del Sud, lavorando sulla cartografia dei ricercatori dell'IBGE (Istituto Brasiliano Geografico e Statistico) e sulla mappa della vegetazione dell'America del Sud di Hüech (1972), abbiamo cominciato ad utilizzarla per localizzare testimonianze di condizioni paleoclimatiche diverse. Seguendo il criterio delle aree nucleari e delle fasce di transizione e contatto, è stato possibile studiare il significato di documenti inseriti nella struttura di superficie del paesaggio, che rivelano altre condizioni climatiche ed ecologiche.

L'addensamento di vestigia e testimonianze di condizioni paleoecologiche diverse ha messo in rilievo serie discordanze riguardo all'attuale organizzazione naturale degli spazi morfoclimatici e geoecologici. E' stato possibile proporre una mappa delle condizioni paleoclimatiche e paleoecologiche immediatamente anteriori alle attuali, mettendo in evidenza specialmente il presumibile quadro paesaggistico della fine del Pleistocene, quando il disintegramento delle caratteristiche tropicali fu più notevole ed esteso, in relazione alla glaciazione Würm-Wisconsin Superiore (Pleistocene Finale). I risultati di queste ricerche multidisciplinari ebbero un dinamismo sufficiente per interessare botanici, zoologi e preistorici, offrendo nuove possibilità per l'interpretazione della distribuzione di specie botaniche e delle testimonianze archeologiche, e dimostrandosi soprattutto validi per mettere in luce casi di continuità o discontinuità nella riespansione delle flore e faune neotropicali sudamericane.

Infine, sfociarono nella teoria dei rifugi integrati di flora e fauna, rendendo possibili considerazioni sui centri di endemismo, formazioni e sottoformazioni di specie, e processi di ridistribuzione estensiva o limitata di molte di queste. Si dimostrò inoltre che, per la comprensione esatta dei problemi di distribuzione delle faune neotropicali, è altrettanto importante avere informazioni da ambienti caldo-umidi e da ambienti caldo-secchi. Il modello delle "isole" di unità esistenti nell'interno dell'area delle *caatingas* (tipo di vegetazione del nord-est brasiliano, formata da piccoli alberi a foglie caduche) si rivelò importan-

te per spiegare quadri paleoclimatici e paleoecologici del passato sudamericano tanto quanto il ritrovamento di resti fossili di animali di forme giganti e specializzate. Ancora una volta il presente può offrire la chiave per interpretare il passato; mentre il passato può contribuire a sottolineare l'originalità e valorizzare il significato di alcuni attributi mal valutati del presente.

Nel campo della preistoria, i fatti sono molto più complessi, dato che includono variabili culturali imponderabili. A questo proposito dobbiamo ricordare Pedro Schmitz: « i fattori implicati nella formazione e trasformazione delle culture locali, nella misura in cui gli elementi residuali delle stesse ci permettono di captare particelle della realtà, non sono gli stessi per ciascuna: a volte sembra più forte lo stimolo dell'ambiente al quale la popolazione risponde riformulando la propria cultura, per poi trasportarla e diffonderla; altre volte la novità appare come diffusione di un elemento o di un'idea inventati in un'altra parte, ma che possono diventare utili anche localmente; oppure dalla migrazione della popolazione portatrice ». In questa sede, però, intendiamo mettere in risalto le correlazioni di ordine paleoecologico.

* * *

Mettendo a confronto i recenti dati paleoclimatici con le informazioni archeologiche e preistoriche, possiamo aggiungere alcune idee sulla direzione e sul ritmo relativo delle migrazioni preistoriche paleoindie nello spazio geografico corrispondente all'attuale territorio brasiliano.

1. La principale fase di arrivo ed espansione dei gruppi di cacciatori e raccoglitori nel Brasile deve essere iniziata ca. 15.000-14.000 anni fa, o più probabilmente tra i 14.000 e i 13.000 anni fa. Considerando i paleoclimi secchi del Pleistocene Finale, questo spazio di tempo coincide con una fase di rapidi cambiamenti climatici, da climi secchi, poco caldi o non troppo freddi, a climi più caldi ed umidi. I gruppi di cacciatori provenienti da zone dell'interno (Meggers 1982) avrebbero incontrato prima climi, paesaggi e ambienti semiaridi, e subito dopo un ambiente tropicale. Mentre alcuni gruppi di cacciatori penetravano profondamente nello spazio geografico secco di quella regione che più tardi sarebbe diventata il Brasile umido, le temperature cominciarono ad aumentare improvvisamente: nell'arco di decine o centinaia di anni le piogge e l'umidità invasero spazi prima secchi, i grandi fiumi diventarono perenni, le alluvioni portate dalle piogge ricoprirono di un sottile strato i duri terreni pietrosi e le foreste, partendo dai primitivi nuclei, si diffusero a macchia d'olio unendosi tra loro in vasti settori dell'Amazzonia e della costa atlantica del paese.

2. Gli avvenimenti verificatisi lungo il litorale furono ancora più importanti e radicali, anche per l'innalzamento del livello marino prima compreso tra i 60 e gli 80 metri sotto il livello attuale e per l'arretramento della semiaridità costiera verso la Patagonia, contemporaneamente al ritiro delle correnti fredde dell'epoca Würm-Wisconsin Superiore verso il sud del Rio Grande do Sul. Fiumi e baie si formarono per la penetrazione delle acque marine in numerose zone dove esistevano profonde valli scavate nella piattaforma. I caratteri tropicali si diffusero lungo la costa e le pianure inondate dal mare e, cominciando dagli "stocks" arcaici di popolazioni litoranee, nacque la cultura lacustre degli uomini dei *sambaquí,* antichissimi depositi situati lungo la costa o sulle rive di fiumi e laghi, costituiti da resti di cibi e da sepolture lasciate dai paleoindios insediatisi su terrazzi marini e su dune costiere, con economia specializzata nella raccolta della ittiofauna lagunale e costiera che divenne l'elemento base della loro alimentazione. Mangiatori di conchiglie e di pesce, gli uomini dei *sambaquí* devono aver incentrato le loro cerimonie mistico-religiose appunto nei siti dei *sambaquí,* specie di rustici locali sacri dove si accumulavano resti alimentari e, in alcuni casi, sepolture. La fase principale della formazione dei *sambaquí* sembra essere un po' anteriore alla fase di espansione degli acquitrini nelle rientranze interne di lagune ed estuari. L'arrivo dei *Tupí-Guaraní* sulla costa decretò la fine della cultura dei *sambaquí.*

* * *

Il complesso delle datazioni disponibili permette dunque di affermare che tra 12.000 e 11.000 anni fa, i primi gruppi di cacciatori-raccoglitori, provenendo dal nord-nord-ovest, si stanziarono in diverse caverne del Piauí, del sud-ovest di Goiás e Minas Gerais. Quasi contemporaneamente, alcuni gruppi erano arrivati alle rive dell'Ibicuí e dell'Uruguai, nel Rio Grande do Sul. E' quasi impossibile sapere quanto tempo i gruppi paleoindi vagarono per le depressioni meno fredde dell'altopiano brasiliano durante il Pleistocene Finale. La loro espansione su un così vasto territorio lascia presupporre migrazioni precedenti in parte determinate da particolari condizioni paleoecologiche. José Maria Cruxent e la sua scuola hanno dimostrato che 14.000 anni fa vi furono stanziamenti paleoindi in regioni costiere del Venezuela. I cacciatori-raccoglitori sarebbero arrivati nell'America meridionale qualche tempo prima, forse non più di 15.000 anni fa. Da quell'epoca ebbero inizio le grandi migrazioni, alimentate da piccoli gruppi umani. Le condizioni paleoecologiche più favorevoli perché si realizzassero queste prime e più antiche migrazioni — secondo un'ipotesi del tutto verosimile di Betty Meggers (1982) — sarebbero stati i paesaggi e l'ambiente degli ultimi tempi del Pleistocene Finale (Ab' Saber 1977).

Betty Meggers ha cercato di localizzare le possibili rotte dei più antichi gruppi di cacciatori e raccoglitori

amerindi dell'America del Sud a partire dalla regione istmica, evidenziando un ramo costiero, ristretto parzialmente al Venezuela, e delle cui terminazioni in direzione delle Guiane si può sapere molto poco, ed individuando inoltre un ramo-tronco, che si sarebbe fissato nella fascia cisandina fino a raggiungere le terre brasiliane, al limite settentrionale del grande altopiano brasiliano. Queste migrazioni, tipiche del Pleistocene Finale, avrebbero avuto carattere spiccatamente pedemontano: lungo le pendici orientali delle Ande, verso est seguendo il limite settentrionale dell'altopiano centrale, e poi nel Piauí, fino a raggiungere i raggruppamenti di grotte e di caverne del sud sud-est del bacino sedimentario del Piauí-Maranhão. Partendo da questa fascia principale di migrazioni, probabilmente del Pleistocene Finale, si sarebbe staccato un ramo tardivo direttosi verso il centro ed il sud del paese, in Goiás e nel Mato Grosso, valicando il limite dell'altopiano, per raggiungere più tardi le vallate del Paraná (sud ovest di Goiás) e dell'Uruguai (ovest-sud-ovest del Rio Grande do Sul). Questi rami, diretti nel Pleistocene verso le regioni aride del Brasile settentrionale e verso le valli delle regioni fredde del sud del paese, sarebbero in parallelo con un altro ramo più ristretto e concentrato, che si fissò, dal nord al sud, nella regione montagnosa delle Ande del continente sudamericano. Esaminando sulle carte le direttrici possibili delle migrazioni dei gruppi dei cacciatori-raccoglitori nell'America del Sud, Betty Meggers ha stabilito un quadro coerente e chiaro sui dislocamenti paleoindi capaci di formare la trama iniziale delle popolazioni sudamericane che poi, nell'Olocene, si sarebbero differenziate con lingue e culture proprie, secondo le differenziazioni morfologiche ed ecologiche della regione.

La predominanza di formazioni aperte, costituite da *cerrados* e *caatingas,* avrebbe favorito la penetrazione e la diffusione territoriale dei gruppi di cacciatori e raccoglitori, indipendentemente dall'uso delle vie fluviali. In conseguenza del rigido clima allora predominante in quasi tutto il paese, suoli pietrosi coprivano le valli fluviali tra le colline, e i torrenti a carattere endoreico e anastomizzati e saltuariamente stagionali avevano letti ciottolosi che consentivano un facile approvvigionamento di materia prima per la confezione di strumenti litici. La scelta dei siti dipendeva anche da altri aspetti fisici ed ecologici, e non solo dalla vicinanza ai grandi corsi di acqua. Piccoli corsi di acqua provenienti da aree localmente più umide, erano importanti quanto i grandi fiumi della parte nord dell'Altopiano Brasiliano. Un'abbondante fauna era ospitata nelle foreste limitate alle zone umide sui fianchi delle montagne e ai margini dell'altopiano. La grande fauna pleistocenica, in via di estinzione naturale, era distribuita nelle aree comprese tra le limitate foreste e le grandi estensioni dominate da formazioni aperte. Ambedue i tipi di ambiente presenti nella complessa geografia fisica del Pleistocene Finale furono utilizzati per l'insediamento, talvolta favorito dalla presenza di ripari naturali. Col mutare delle condizioni climatiche, man mano che i fiumi diventavano perenni e la fauna diventava di taglia più piccola e dispersa in grandi spazi, furono scelti nuovi siti di occupazione, senza però abbandonare quelli tradizionali in grotta. I primi tempi dell'Olocene furono ottimali: più caldo un po' dovunque, foreste in aumento, possibilità di aprire vie di transito attraverso montagne e altipiani; clima meno rigido nelle terre meridionali; tropicalizzazione delle regioni costiere dell'est e del sud-est, dove fino a poco tempo prima c'era un suolo sterile ed una serie di grandi valli scoscese e canaloni nei fondovalle. Contemporaneamente al ritorno delle acque perenni ed all'epoca in cui le foreste, fino allora limitate, cominciarono ad unirsi per un processo di coalescenza generalizzata nel Brasile atlantico e nell'Amazzonia, iniziò la copertura vegetale delle zone pietrose e fiumi meandrici con pianure alluvionali si estesero sui depositi di antichi fiumi di drenaggio errante. Il procedimento della decomposizione chimica contribuisce fortemente alla liberazione di particelle fini, che a loro volta, contribuiscono a ricoprire antichi suoli pietrosi ed alimentare il fondo delle valli con sedimenti argillosi dando origine alla formazione delle pianure alluvionali. Nella zona costiera l'aumento del livello del mare tra 13.000 e 12.000 anni fa provocò la formazione di sistemi lagunari di grande importanza. Da una indifferenziata cultura paleoindia tardiva degli inizi dell'Olocene, passiamo ad altri complessi culturali, distribuiti a mosaico, in modo sempre più complesso, nell'interno degli altipiani e nelle terre basse nella parte nord del paese.

Gli uomini dei *sambaquí,* per le caratteristiche fisiche, idriche e biologiche dell'ambiente costiero, pieno di lagune o di sistemi lagunari, erano completamente differenti dai gruppi dell'interno. Pur essendo sconosciuta l'area originale di questa cultura, si sa che essa riuscì ad espandersi in ampie zone della costa brasiliana. E' probabile che si sia sviluppata in aree con vaste lagune (Brasile del sud-est e Santa Catarina) trovando in quelle regioni l'ambiente ideale per affermarsi pienamente tra 6.000 e 3.000 anni fa.

L'epopea delle migrazioni *tupí-guaraní,* dalla depressione del Paraguai fino al litorale atlantico del Brasile del sud-est, e da quella regione fino all'Amazzonia, fu la prima ad essere riconosciuta da preistorici, etnologi e linguisti. Si ritiene che la molla dei processi migratori, dal Paraguai alla costa brasiliana, sia stata l'esistenza di uno o più periodi secchi dell'Olocene. Stabilita la rotta attraverso gli altipiani di San Paolo e del Paraná, alcuni gruppi si stanziarono lungo le vie di transito. Non fu una marcia

lineare né tanto meno una rotta con una meta prescelta (nel caso rappresentata dal mare), ma piuttosto un insieme di vari itinerari alla ricerca di nuove terre e di nuovi ambienti per la sopravvivenza e la continuazione dell'avventura umana e culturale delle agguerrite tribù *guaraní.* Raggiunte le coste atlantiche ove incontrarono i vecchi gruppi culturali dei costruttori dei *sambaquí,* dediti alla loro abituale vita nelle lagune, i gruppi *tupí-guaraní,* provenienti da diverse ondate migratorie, sopraffecero gli antichi abitanti della costa.

Alle migrazioni trasversali negli altipiani dell'alto Paraná seguì, poco dopo, la lunga conquista dei litorali atlantici, da parte dei discendenti dei primi conquistatori, dirigendosi alcuni verso sud e altri verso nord. I superstiti degli antichi costruttori dei *sambaquí* si ritirarono verso gli altipiani dell'interno, lontano dal loro *habitat* e dalle loro principali fonti alimentari e culturali (Schaden, Ab' Saber), mentre i *Tupí-Guaraní,* nei loro grandi spostamenti, arrivarono alla vallata amazzonica e ne risalirono i fiumi quasi chiudendo un cerchio, come ha provato Herbert Baldus nei suoi studi sui *Tapirapé.* Alla complessità del mosaico di gruppi linguistici e di culture ceramiche tardive dell'Olocene nell'Amazzonia, si aggiunse così la presenza dei *Tupí-Guaraní,* l'unico gruppo indigeno sudamericano che tentò un ritorno verso il nord, in opposizione alle vecchie rotte dei piccoli gruppi di cacciatori-raccoglitori che si diffusero per l'America meridionale partendo dall'estremo nord-ovest del continente.

Il Prof. Ab' Saber ha comunicato, mentre il presente volume era in bozze, di avere riveduto alcune sue idee in conseguenza dei nuovi dati risultati dagli studi sui periodi preistorici della località di Piauí, in particolare per le nuove datazioni pubblicate da Niede Guidón. Egli ha presentato tale revisione nel Simposio della SBPC, tenutosi a Belém do Pará nel luglio 1983 (35a Riunione di quell'Organismo).

BIBLIOGRAFIA

AB'SABER, A.N.
1959 " Pavimentos detríticos atuais e subatuais das caatingas brasileiras ", *Notícia Geomorfológica,* n. 4, pp. 48-9, Campinas.
1962 " Revisão dos conhecimentos sobre o horizonte sub-superficial de cascalhos inhumados do Brasil oriental ", *Boletim da Universidade do Paraná, Geografia Física,* n. 2, Curitiba.
1963 " Contribuição á geomorfologia da área dos cerrados ", *Simpósio sobre o Cerrado,* Ed. da USP, São Paulo.
1971 " A organização natural das paisagens inter e subtropicais brasileiras ", *III Simpósio sobre o Cerrado,* pp. 1-14, Ed. da USP e Ed. E. Blücher Ltda, São Paulo.
1974 " O domínio morfoclímatico semi-árido das caatingas brasileiras ", *Geomorfologia,* n. 43, IGEOG-USP, São Paulo.
1977a " Espaços ocupados pela expansão dos climas secossna América do Sul, por ocasião dos períodos glaciais quaternários ", *Paleoclimas,* n. 3, IGEOG-USP, São Paulo.
1977b " Os domínios morfoclimáticos na América do Sul. Primeira aproximação ", *Geomorfologia,* n. 52, IGEOG-USP, São Paulo.
1979a " Limitações dos informes paleoecológicos das linhas de pedras, no Brasil ", *Inter-Facies,* n. 1, IBILCE-UNESP, São José do Rio Preto-São Paulo.
1979b " Os mecanismos da desintegração das paisagens tropicais no pleistoceno. Efeitos paleoclimáticos do periodo Würm-Wisconsin no Brasil ", *Inter-Facies,* n. 4, IBILCE-UNESP, São José do Rio Preto-São Paulo.
1980 " Razões da retomada parcial de semi-aridês holocênica, por ocasião do ' optimum climaticum ' ", *Inter-Facies,* n. 8, IBILCE-UNESP, São José do Rio Preto-São Paulo.
1981 " Domínios morfoclimáticos atuais e quaternários na região dos cerrados ", *Craton & Intracraton,* n. 14, IBILCE-UNESP, São José do Rio Preto-São Paulo.
1982 " The paleoclimate and paleoecology of brazilian Amazonia ", in PRANCE, G.T. (ed.), *Biological Diversification in the Tropics,* pp. 41-59, Columbia University Press, New York.

ABSY, M.L.
1979 *A palynological study of Holocene sediments in the Amazon basin,* Tesi, Univ. di Amsterdam (1969), Amsterdam.
1980 " Dados sobre as mudanças do clima e da vegetação da Amazônia durante o Quaternário ", *Acta Amazônica,* anno X, n. 4, pp. 1929-30, Manaus.

ABSY, M.L., HAMMEN, T. van der
1976a " Some paleoecological studies of Rondonia, southern part of the Amazonan basin ", *Acta Amazônica,* vol. VI, pp. 293-9, Manaus.
1976b " Some palaecological data from Rondonia, southern part of the Amazonan basin ", *Acta Amazônica,* vol. VI, n. 3, pp. 293-9, Manaus.

ANDREATTA, M.D.
1968 " Notas parciais sobre pesquisas realizadas no Planalto e litoral do estado do Paraná ", *Pesquisas, Antropologia,* vol. XVIII, pp. 65-76, São Leopoldo.

BECK, A.
1970 " Os sambaquís do litoral de Laguna ", *Mus. Antrop. UFSC,* anno III, n. 3, pp. 5-22, Florianópolis.

BIGARELLA, J.J.
1949 " Nota prévia sobre a composição dos sambaquís do Paraná e Santa Catarina ", *Arquivos de Biol. e Tecn.,* pp. 95-106, Curitiba.
1971 " Variações climáticas no Quaternário Superior do Brasil e sua datação radiométrica pelo método do carbono 14 ", *Paleoclimas,* n. 1, IGEOG-USP, São Paulo.
1975 " Topics for discussion to International Symposium on the Quaternary ", *Boletim Paranaense de Geociências,* n. 33, pp. 133-67, Curitiba.

BROWN, K.S., AB'SABER, A.N.
1979 " Ice-age forest refuges and evolution in the neotropics: correlation of paleoclimatological, geomorphological and pedological data with modern biological endemism ", *Paleoclimas,* n. 5, IGEOG-USP, São Paulo.

CAILLEUX, A.
1957 " La ligne des cailloux à la base de sols jaunes ", *Zeitschrift für Geomorphologie,* NS, vol. I, p. 312 ss., Berlin.
1966 " Os depósitos detríticos, a linha de cascalhos enterrados e os cupins ", *Noticia Geomorfológica,* vol. VI, n. 12, pp. 43-9, Campinas.

CAILLEUX, A., TRICART, J.
1957 " Zones phytogeographiques et morphoclimatiques du Quaternaire au Brésil ", *C.R. Soc. Biogeogr.,* nn. 88/93, pp. 7-13, Paris.

CLIMAP, Project Members
1976 " The surface of the ice-age earth ", *Science,* n. 191, pp. 1131-7.

COUTO, C. de Paula
1968 " O Pleistoceno sul-americano e as migrações humanas pré-históricas ", *Pré-História Brasileira,* vol. esp. XIX Reunião Anual da SBPC., pp. 3-42, Instituto de Pré-História da USP, São Paulo.

CUNHA, F.L. de S., GUIMARAES, M.L.
1978 " Posicâo geológica do homem de Lagoa Santa no grande abrigo da Lapa Vermelha Emperaire (PL), Pedro Leopoldo, Estado de Minas Gerais ", *Col. do Museu Paulista, Ensaios,* vol. II, pp. 275-305, São Paulo.

DAMUTH, FAIRBRIDGE
1970 " Equatorial deep-sea askosic sands and ice-age aridity in tropical South America ", *Geol. Soc. of Amer.,* vol. LXXXI, pp. 189-206.

GATES, W.L.
1976 " Modeling the ice-age climate ", *Science,* n. 191, pp. 1138-44.

HAFFER, J.
1969 " Speciation in Amazonian forest birds. Most species probably originated in forest refuges during dry climatic periods ", *Science,* n. 3889, pp. 131-7, Washingtcn.

HAMMEN, Th. van der
1963 " A palinological study of the Quaternary of British Guiana ", *Leidse Geol. Meded.,* vol. XXIX, pp. 125-80.
1972 " Changes in the vegetation and climate in the Amazon basin and surrouding areas during the Pleistocene ", *Geologie en Mijnboux,* vol. LI, pp. 641-3.
1975 " The Pleistocene changes of vegetation and climate in the tropical South America ", *Journal of Biogeography,* vol. I, n. 1, pp. 3-26.

HESTER, J.J.
1966 " Late Pleistocene environment and early man in South America ", *The American Naturalist,* vol. C, n. 914, pp. 377-88, Temple-Arizona.

HÜECH, K.
1972 *As florestas da América do Sul,* Ed. Univ. de Brasilia, Ed. Poligono S.A., São Paulo (ed. orig. Stuttgart, 1966).

HURT, W.
1964 " Recent radiocarbon dates for Central and Southern Brazil ", *American Antiquity,* vol. XXX, pp. 25-33.
1968 " The cultural complexes from the Lagoa Santa region ", *American Anthropologist,* vol. LXII, n. 4, pp. 569-85.
1974 *The interrelationship between the natural environment and four Sambaquís, coast of Santa Catarina, Brazil,* Papers and Monogrs., n. 1, Indiana University, Bloomington.

IRION, G.
1976 " Die Entwicklung des Zentral und Oberamazonischen Tieflands im Spät-Pleistozän und im Holozän », *Amazoniana,* vol. VI, n. 1, pp. 67-9.

IRION, G., ABSY, M.L.
1979 *Middle-late Pleistocene and Holocene climate in Central Amazonia,* (in stampa).

JOURNAUX, A.
1975a *Recherches géomorphologiques en Amazonie brésilienne,* Centre de Géomorphologie de Caen, C.N.R.S., bull. n. 20.
1975b " Géomorphologie des bordures de l'Amazonie brésilienne: le modelé des versants, essai d'evolution paleoclimatique ", *Bulletin de l'Association Geographique Français,* nn. 422/423, pp. 5-18, Paris.

LAMING, A., EMPERAIRE, J.
1959 *A jazida José Vieira, un sítio guaraní e pré-cerâmico no interior do Paraná,* Publicações do Cons. de Pesquisas da Universidade do Paraná, Arqueologia, n. 1, Curitiba, Paraná.

LAMING-EMPERAIRE, A., PROUS, A., MORAES, A.V., BELTRAO, M.C.
1975 *Grottes et abris de la région de Lagoa Santa,* Cahiers d'Archéologie d'Amérique du Sud, n. 1, Paris.

LAROCHE, A.F.G.
1975 *Contribuição para a pré-história pernambucana,* Ginásio Pernambucano, Recife.

LIMA, D. de A.
1964 " Contribuição á dinâmica da flora do Brasil ", *Arquivos do Instituto de Ciencias da Terra,* 1946, n. 2, pp. 15-20, Recife.

MACNEISH, R.S.
1977 " Les prémiers americains ", *La Recherche,* vol. VIII, n. 78, pp. 444-52, Paris.

MARTIUS, C.F.Ph.
1858 " Provinciae florae brasiliensis ", (Mappa d'insieme in scala 1 : 64.500.000), in *Die Physiognomie des Pflanzenreiches in Brasilien,* München.

MILLER, E. Th.
1967 " Pesquisas arqueológicas efetuadas no nordeste do Rio Grande do Sul ", *Pronapa,* n. 1, pp. 15-38.
1969a " Pesquisas arqueológicas efetuadas no noroeste do Rio Grande do Sul (Alto Uruguai) ", *Pronapa,* n. 2, pp. 33-54.
1969b " Pesquisas arqueológicas efetuadas no oeste do Rio Grande do Sul (Campanha - Missões) ", *Pronapa,* n. 3, pp. 13-30.
1971 " Pesquisas arqueológicas efetuadas no planalto meridional, Rio Grande do Sul ", *Pronapa,* n. 4, pp. 33-70.
1974 " Pesquisas arqueológicas em abrigos - sob-rocha no nordeste do Rio Grande do Sul ", *Pronapa,* n. 5, pp. 19-24.

MILLER, T.O.
" Arqueologia da Região central de São Paulo ", *Dédalo,* São Paulo (in stampa).

MORALES, P.R.
1972 *El llano central de Venezuela fue un desierto,* Res. Reunion Tecnica Investigs. Biologica Tropics. Am. Ins. y Conf., n. 8, Programma 2 CA; Tropicos - Maracaibo.
1973 " Genesis y evolución de los medanos en los llanos centrales de Venezuela - Testemonio de un Clima Desertico ", *Acta Biologica Venezolana,* vol. X, n. 1, pp. 19-49, Caracas.
1980 " Algunos aspectos de la evolución sedimentologica y geomorfologica de la llanura aluvial de desborde en el bajo llano ", *Boletin de la Sociedad Venezoelana de Ciencias Naturales,* t. XXXV, n. 139, pp. 31-48, Caracas.

MULLER, P.
1970 " Vertebratenfaunen brasilianischer Inseln as Indikatore für glaziale und postglaziale Vegetationsfluktuazionen ", *Verhand der Zool. Gesellschaft* (Würzburg, 1969), Zool. Anz., Suppl. 33, pp. 97-107, Leipzig.

NELKEN-TERNER, A., MACNEISH, R.S.
1977 " Séquences et consequenccs ou des modalités américaines de l'adaptation de l'homme au Pléistocène ", *Bulletin de la Société Préhistorique Française. Études et Travaux,* t. LXXIV, n. 1, pp. 293-312, Paris.

PIAZZA, W.F.
1969a " Notícia arqueológica do vale do Uruguai ", *Pronapa,* n. 2, pp. 35-74.
1969b " A área arqueológica dos 'Campos de Lajes' ", *Pronapa,* n. 3, pp. 63-74.

PRANCE, G.T. (ed.)
1982 *Biological diversification in the Tropics,* (Proceds. Symp. ATB, Macuto ha Guaira. Seb. 1979). Columbia University Press, New York.

PROUSA, PIAZZA, W.F., LAMING-EMPERAIRE, A.
1977 *Documents pour la préhistoire du Brésil méridional. 2. L'État de Santa Catarina,* École des Hautes Études en Sciences Sociales. Cahiers d'Archeologie d'Amérique du Sud, Paris.

RAUTH, J.W.
1969a *O Sambaquí do Gomes,* Publicações do Cons. de Pesquisas da Universidade do Paraná, Arqueologia n. 4, Curitiba.
1969b " Nota prévia sobre a escavação do Sambaquí do rio São João ", *Pronapa,* n. 2, pp. 75-94.
1974a " Cadastramento de Sambaquís na Ilha do Mel, bahia de Paranaguá, Paraná, Brasil ", *Revista de Antropologia,* n. 2, pp. 149-54, Paranaguá.
1974b " Cadastramento de Sambaquís na bahia de Guaraqueçaba, Paraná, Brasil ", *Revista de Antropologia,* n. 2, pp. 114-48, Paranaguá.

ROHR, J.A.
1966 " Pesquisas arqueológicas em Santa Catarina. II - Os sítios arqueológicos do Municipio de Itapiranga ", *Pesquisas, Antropologia,* vol. XV, São Leopoldo.
1969 " Os sítios arqueológicos do Município sul-catarinense de Jaguaruna ", *Pesquisas, Antropologia,* vol. XXII, São Leopoldo.

SCHMITZ, P.I.
1976 *Sítios de pesca lacustre em Rio Grande, RS, Brasil,* Inst. Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo.
1978 " Indústrias líticas en el sur del Brasil ", *Estudos Leopoldinenses,* anno XIII, vol. XIV, n. 47, pp. 103-29, Univ. Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo.
1982 *Transformação da cultura no centro e nordeste do Brasil - entre* 14000 *e* 4000 *anos antes do presente,* (trad. italiana, nel presente volume, a p. 105 ss.).

SCHMITZ, P.I., BROCHADO, J.P.
1972 *Dados para una secuencia cultural del estado de Rio Grande do Sul (Brasil)* - UFRGS, Gabinete de Arqueologia, Publ. n. 2, Porto Alegre.

SCHMITZ, P.I. et alii
1977 " Arqueologias de Goiás - Projeto Paranaíba ", *Estudos Goianenses. Revista da Universidade Católica de Goiás,* anno IV, n. 5, pp. 19-77, Goiânia.

SIMÕES, M.F.
1972 *Índice das fases arqueológicas brasileiras* 1950-1971, Publ. Avulsas Museu Goeldi, Belém do Pará.

STERNBERG, H. O'Reilly
1959 " Radiocarbon dating as applied to a problem of Amazonian morphology ", *C.R. XVIII Congr. Intern. de Géogr.* (Rio, 1956), vol. II, pp. 399-424, Rio de Janeiro.

TRICART, J.
1959a " Division morphoclimatique du Brésil atlantique central ", *Revue de Géomorphologie Dynam.,* IX, n. 1-2 (1958).
1959b " Problèmes géomorphologiques du litoral oriental du Brésil ", *Cahiers Océanographiques du C.O.E.C.,* XI, n. 5, pp. 276-308.
1974 " Existence, au quaternaire, de periodes sèches en Amazonie et dans les régions voisines ", *Revue de Géomorphologie Dynam,* XXIII, pp. 145-58.
1975 " Influence des oscillations climatiques récentes sur le modelé en Amazonie orientale (région de Santarém) d'après les images radar lateral ", *Zeitschrift für Geomorphologie,* NS, vol. XIX, pp. 140-69, Berlin.
1977a *Ecodinamica - (Con numerosas referências ás formações superficiais e variações climáticas quaternárias da Amazônia).* Supren. IBGE, Rio de Janeiro.
1977b " Aperçus sur le Quaternaire amazonien ", *Recherches Françaises sur le Quaternaire.* INQUA, Suppl. au Bulletin AFEQ (1977), n. 50, pp. 265-71.

VANZOLINI, P.E.
1970 *Zoologia sistemática, geografia e a origem das espécies,* Inst. de Geogr. Univ. de São Paulo, Teses e monogr. n. 3, São Paulo.
1973 " Paleoclimates, relief and species multiplication in equatorial forest ", in MEGGERS, B.J., et alii (eds.), *Tropical forest ecosystems in Africa and South America. A comparative review,* Smithsonian Press, Washington.

VANZOLINI, P.E., WILLIAMS, E.E.
1970 " South America Anoles: the geographic differentiation and evolution of the Anolis Chrysolepis species group (Sauria, Iguanidae) ", *Arquivos Zool. São Paulo,* vol. XIX, São Paulo.

Betty J. Meggers

EVIDENZE ARCHEOLOGICHE ED ETNOGRAFICHE COMPATIBILI CON IL MODELLO DI FRAMMENTAZIONE DELLA FORESTA

Caratteri distintivi della cultura

Nella interpretazione di dati culturali, bisogna tener conto delle differenze, ma anche delle somiglianze tra l'*homo sapiens* e le altre specie. Gli esseri umani, come prodotto della evoluzione biologica, hanno in comune tra di loro certe tendenze di comportamento determinate geneticamente. Sapere fino a che punto a queste tendenze possano sovrapporsi strutture culturali è un tema discusso accaloratamente nel campo emergente della sociobiologia, e non rientra negli obiettivi di questo studio. Quello che ci interessa esaminare è la flessibilità che la cultura presenta per rispondere ai cambiamenti dell'ambiente.

Dal momento che il comportamento culturale è appreso, esso ha capacità di cambiare rapidamente ed essere trasmesso liberamente tra gruppi in relazione o meno tra di loro. Questo vuol dire che certi tipi di manufatti, come le cuspidi scanalate, non significano necessariamente una uniformità biologica o linguistica tra le popolazioni che ne fanno uso; vuol dire anche che la presenza di una tradizione linguistica o culturale ai lati opposti di una barriera ecologica non significa necessariamente la frammentazione di una distribuzione continua precedente. Così, mentre per i biologi l'esistenza di specie affini sul litorale brasiliano e nell'Amazzonia fa pensare ad una antica continuità ambientale, per gli antropologi questo indica il passaggio recente di queste specie attraverso la zona non forestale collocata tra queste due regioni.

Le principali differenze tra dati culturali e biologici possono essere divise in tre categorie:

1) una specie è una entità unica, e tutti i suoi discendenti devono avere un antenato comune; un tratto culturale invece può essere reinventato o trasmesso a gruppi non affini, in modo da poter scartare l'ipotesi di un'origine necessariamente unica;

2) molte specie si adattano ad *habitat* particolari, mostrandosi incapaci di sopravvivere in regioni diverse o di attraversarle; il possesso della cultura permette invece all'*homo sapiens* di trasferirsi da un *habitat* ad un altro e di attraversare barriere geografiche ed ecologiche di ogni tipo e grandezza;

3) innumerevoli specie sono così pienamente integrate nel loro specifico *habitat*, che eventuali loro presenze discontinue e popolamenti isolati sono indizi di un'antica continuità ambientale; molti aspetti culturali e tutte le lingue sono invece ugualmente adattabili a qualunque *habitat,* e non implicano necessariamente continuità o cambiamento dell'ambiente.

Il rischio di dedurre correlazioni a partire dalla distribuzione di tratti culturali è accresciuto dall'assenza di una correlazione necessaria tra una popolazione biologica, un linguaggio e un complesso culturale. Qualunque tipo di cambiamento è possibile: una lingua può continuare e la cultura cambiare, e viceversa; una popolazione biologica può essere divisa in due o più gruppi che parlano lingue distinte ed hanno abitudini di vita differenti. Per questa mutabilità, le correlazioni tra distribuzione di famiglie linguistiche e di tradizioni culturali sono piuttosto l'eccezione, e non la regola, soprattutto in una regione storicamente complessa come l'Amazzonia.

Tuttavia alcune condizioni sembrano rendere difficile la realizzazione completa del potenziale di mobilità, adattamento e diffusione inerente al comportamento culturale. Quanto più specializzato è l'adattamento culturale, tanto più difficilmente la popolazione riesce ad occupare altri *habitat.* Ideologia, organizzazione sociale e modelli di sussistenza tendono a fissare un gruppo nel suo territorio. La sicurezza del gruppo si basa sulle tradizioni e si cerca di evitare le innovazioni, a meno che queste portino vantaggi sicuri. Il fatto che certi gruppi abitino regioni vicine senza che ci sia uno scambio significativo di tratti culturali, suggerisce una barriera paragonabile a quella che difende l'integrità di specie biologiche, anche se le due

sono di carattere distinto. Aprire una breccia in questa barriera significa, pertanto, la rottura di condizioni già stabilite. Anche se un individuo o una comunità può rifiutare una cultura ed assumerne un'altra, transizioni improvvise portano a trasformazioni psicologiche così drastiche da essere considerate improbabili, a meno che non si verifichino in circostanze speciali.

Alla base di tutte queste variabili vi sono alcuni principi generali che possono servire per valutare le evidenze. Si può assumere che nessun gruppo umano estende la sua distribuzione geografica o dà inizio ad una migrazione a lunga distanza, verso o attraverso un nuovo e diverso tipo di ambiente, senza un motivo impellente, dato che condizioni ambientali non usuali diminuiscono l'efficacia della sue tecniche di sussistenza e portano a scompigli nella sua ideologia ed organizzazione sociale. La spinta più forte per un cambiamento, conservandosi costanti le altre condizioni, è una trasformazione dell'*habitat* che lo renda meno atto per la sopravvivenza o che aumenti la sua estensione. Nel primo caso, il gruppo dovrebbe cercare una regione con risorse simili, dove avrà possibilità di mantenere inalterato il suo modo di vita. Nel secondo, avrebbe l'opportunità di estendere il suo territorio. Una terza alternativa sarebbe quella di rimanere sul posto ed adattarsi alle nuove condizioni. Quest'ultima scelta, tenendo presente il potenziale di trasformazione rapida del comportamento culturale, sarà forse stata più facile per gli esseri umani che non per gli altri animali, soprattutto come soluzione provvisoria.

Si può inoltre ammettere che la diffusione di lingue e di famiglie linguistiche rifletta anche movimenti di popolazioni. Tradizioni ceramiche ad ampia distribuzione geografica possono essere interpretate allo stesso modo. Un'altra categoria di evidenze utili nella identificazione di relazioni culturali antiche è rappresentata da elementi etnografici apparentemente liberi da limitazioni imposte dall'ambiente alla loro fabbricazione o utilizzazione.

La capacità di rapidi cambiamenti, inerente al comportamento culturale, rende necessario selezionare criteri diversi da quelli usati dai biologi per ricostruire le condizioni ambientali nel passato. Mentre i caratteri di adattabilità di piante e di animali forniscono le principali chiavi di comprensione delle alterazioni dell'ambiente, per l'individuazione di stimoli ambientali su popolazioni umane gli aspetti di non adattabilità sono più utili. Una pianta che abbia bisogno di molta luce solare non può invadere una foresta tropicale; un uccello che mangia un determinato tipo di frutta non può sostituirla con una dieta di sementi; ma gli esseri umani sono capaci di mangiare praticamente di tutto e di vivere in una gamma molto vasta di *habitat*. Aspetti culturali correlati con la sussistenza e con l'uso di materie prime del posto cambiano contemporaneamente al mutare dell'ambiente, risultando pertanto inutili per la conoscenza di relazioni di epoca storica.

Una lingua, al contrario, è un punto di riferimento ideale, dato che rappresenta una delle forme di comportamento culturale più persistenti, e allo stesso tempo subisce trasformazioni sistematiche. Migliazza ha dimostrato che le relazioni linguistiche possono essere spiegate con la costruzione di alberi evolutivi simili a quelli che descrivono relazioni biologiche.

La ceramica è una categoria importante di testimonianze archeologiche, dato che la decorazione e la forma del vaso sono definite culturalmente, essendo relativamente libere da limitazioni di adattabilità. Certi caratteri etnografici sembrano resistere a cambiamenti ed altri sono così diffusi che sono stati considerati come relitti del primo popolamento dell'emisfero (Cooper 1941). Purtroppo furono fatti pochi tentativi per ridurre in mappe la distribuzione dei tratti di non adattabilità dei gruppi amazzonici superstiti, ed il processo di estinzione di questi indios è arrivato ad un punto tale che questo lavoro non è più possibile.

Due sono le considerazioni che si possono fare a proposito dei tentativi di individuazione dell'influenza degli stimoli ambientali su popolazioni umane preistoriche. Innanzi tutto l'insieme dei dati non è soddisfacente: in Brasile solo il litorale è conosciuto archeologicamente al punto da permettere una ricostruzione generalizzata dal paleo-indio fino all'europeo. Non c'è prova diretta della presenza dell'uomo nell'Amazzonia precedentemente alla introduzione della ceramica. Va poi considerato che l'*homo sapiens* è un elemento relativamente recente nella fauna sudamericana, anche se alcune aree abitate datano a più di 20.000 anni fa. I cacciatori e i raccoglitori, a quell'epoca, si erano già sparsi per tutto il continente e i cambiamenti climatici dell'Olocene, poco importanti per la comprensione dell'evoluzione biologica, sono fondamentali nell'interpretazione della preistoria umana.

Qui di seguito utilizzerò le stime di Absy (1979), di Haffer (1974: 142), di Bigarella (1971: fig. 26.8) e di Fairbridge (1976) sulla durata dei periodi di clima arido durante l'Olocene, e la data di più o meno 10.000 anni fa per la fine del più lungo periodo di siccità del Pleistocene Finale. Poiché i dati archeologici hanno precisi riferimenti geografici e spesso anche cronologici, si possono riconoscere variazioni culturali locali e mettere in relazione il loro inizio e durata con i cambiamenti climatici. La distribuzione degli elementi non adattabili della cultura materiale e la permanenza di cacciatori e raccoglitori tra gli agricoltori nomadi sono evidenze etnografiche che pos-

siamo tener presenti nella valutazione dell'ipotesi dello stress climatico (si veda anche Meggers 1975, 1977).

Il Pleistocene Finale

Anche se manufatti in pietra databili al Pleistocene Finale sono stati trovati fuori dell'Amazzonia, non disponiamo di evidenze archeologiche anteriori all'introduzione della ceramica nella regione attualmente occupata dalla foresta. Questo fatto fu interpretato come indizio di non frequentazione della regione al tempo dei paleoindios (Lynch 1978: 473), ma è tuttavia probabile che, essendo la maggioranza dei manufatti (se non tutti) in materiale deperibile, non resti traccia archeologica diretta di insediamenti preceramici. Tuttavia, se il modello di rifugio è esatto, è forse esistita una continuità biotica tra le regioni aperte del Venezuela Centrale e quelle dell'est del Brasile all'epoca del popolamento dell'America del Sud, che avrebbe potuto facilitare la diffusione di esseri umani ed altri animali attraverso la pianura (Ab' Saber 1977).

I dati archeologici a favore di questa ipotesi non sono probanti. Sono stati trovati resti di frequentazione anteriori a 12.000 anni fa al nord e al sud del bacino amazzonico, come pure nelle Ande Centrali e nel sud della Patagonia (fig. 1). Gli strumenti litici unifacciali sono caratteristici, ma non si incontrano cuspidi di freccia di pietra. Resti di equidi si trovano unitamente ai manufatti nel Venezuela (Taima-taima, Muaco), nel Perù (La Cumbre, Ayacucho) e nella Patagonia (Los Toldos). Una analisi tecnologica dettagliata delle industrie litiche permetterebbe forse di differenziare varie tradizioni ovvero di unificarle; ma, in mancanza di essa, il significato di questa distribuzione rimarrà ambiguo.

Le cuspidi in pietra presentano un diverso modello di distribuzione geografica: esse comparvero lungo la costa occidentale del continente circa 11.000 anni fa, ma non furono utilizzate nel nord-est del Brasile se non parecchio più tardi, anche se, per contro, trascorse poco tempo fra la loro introduzione al nord del continente e la loro adozione nella Terra del Fuoco.

Questa cronologia suggerisce che le cuspidi di pietra si diffusero lungo le Ande, a ventaglio nelle *pampas* argentine, e poi al nord almeno fino a San Paolo, girando attorno all'Amazzonia (Bryan 1978: 315-17, con diversa valutazione). Questa distribuzione è inquadrabile alla fine del periodo di siccità del Pleistocene Finale, quando la foresta divenne forse sufficientemente densa per influire sulla composizione della fauna della pianura. Può essere significativo il fatto che in tutti i siti dove si trovano cuspidi di pietra compaiono anche resti di animali estinti, mentre siti della stessa epoca, ma senza punte, nella Colombia (Van der Hammen e Correal 1978: 185) e ad est del Brasile presentano una fauna moderna. La mancanza di informazioni su grande parte della pianura rende difficili i tentativi fatti per identificare elementi etnografici che possano risalire a migrazioni antiche.

Un modello suggestivo è offerto dalla distribuzione geografica di due tipi di trappola per la caccia: il laccio con la bacchetta ed il laccio semplice (fig. 2). Il primo consiste in un laccio appeso ad una bacchetta che veniva manovrata da un cacciatore nascosto. Il secondo è un laccio semplice o una serie di lacci che vengono posti lungo le piste percorse dagli animali con la speranza che questi rimangano impigliati nelle corde. I due tipi sono utilizzati ampiamente nell'America del Sud, come pure nell'America del Nord, in Asia ed in Africa (Rydén 1950: 301-42). La semplicità di queste trappole, come pure la loro diffusione quasi universale, « ci fanno pensare che si tratti di un elemento culturale dei primordi delle Americhe » che può aver costituito parte dello strumentario di caccia dei paleoindios (Rydén 1950: 315).

Lacci con bacchetta sono usati ancora oggi in località disperse dell'Amazzonia e della Terra del Fuoco. La loro distribuzione corrisponde generalmente a quella dei siti più antichi, mentre i lacci semplici si trovano principalmente nelle regioni occidentale e meridionale del continente. Questa distribuzione è simile a quella delle punte di pietra più antiche (è probabile che due eccezioni, una nella Guyana e un'altra alla foce dell'Amazzonia, siano dovute ad introduzione posteuropea; Rydén 1950: 316-17).

La distribuzione geografica delle trappole con meccanismo a scatto mette in evidenza le difficoltà di interpretazione dell'evidenza etnografica. Tutte funzionano allo stesso modo: un laccio legato ad un dispositivo sotto tensione entra in funzione quando è toccato dalla preda. Questi meccanismi si presentano con molte varianti, ma non vi sono elementi che indichino se essi furono il risultato di invenzioni multiple e indipendenti, se derivarono dalla propagazione di una idea-base (con modifiche locali riguardo alla forma), dalla diffusione tra popolazioni in migrazione o da un insieme di questi fattori (Rydén 1950: 323, 345). Anche se la loro distribuzione più ristretta indica che sono più recenti dei lacci con bacchetta e dei lacci semplici, il fatto di essere limitati alle regioni tropicali del continente lascia pensare alla possibilità alternativa di una maggiore funzionalità per determinati tipi di caccia. Il modello di rifugio apre un'altra possibilità di spiegazione: l'area di maggior concentrazione di questi strumenti, l'Amazzonia occidentale, coincide con la supposta localizzazione di un rifugio importante. Si concilierebbe con questo modello l'origine della trappola in questa

Simboli non campiti:
presenza di cuspidi litiche

SITI ARCHEOLOGICI

- ■ Piú di 12000 anni fa
- △ ▲ 12000–10000 anni fa
- ○ ● 10000–9000 anni fa

SCALA
0 500 1000 KM

Corrente Equatoriale

Corrente della Guiana

Corrente del Brasile

Corrente del Perú

Corrente delle Falkland

SAVANE E CERRADOS

CERRADOS

CAATINGAS

Pascoli (praterie degli altipiani andini)

Linee di espansione delle semi-aridità

Foreste tropicali, aree-rifugio di boschi e « paludi » di pendii e serre umide

Ghiacciai di altitudine della regione sud delle Ande (e tundre)

Aree semi-aride con caatingas *e vegetazione simile (con cactacee)*

Aree di steppe sub-desertiche (estensioni della selva)

Aree steppose e desertiche fredde (estensione delle steppe patagoniche)

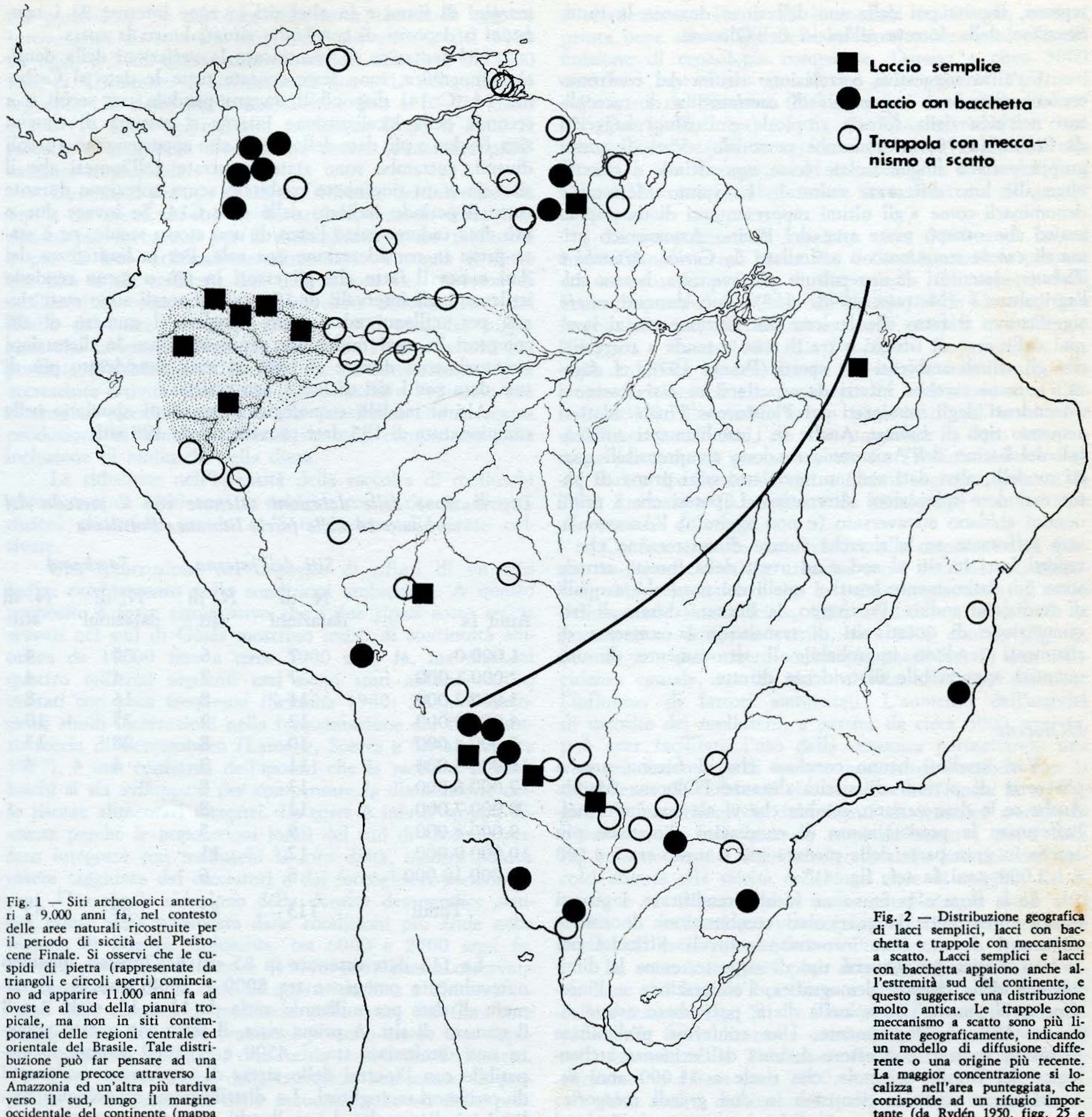
Grande deserto di Atacama

Grandi nuclei di cerrados *con « enclaves » di* caatingas.

Nuclei di Araucaria (*Brasiliana e Andina*)

Deserti rocciosi e deserti costieri andini

Foreste boreali e temperate fredde di altitudine



← Fig. 1 — Siti archeologici anteriori a 9.000 anni fa, nel contesto delle aree naturali ricostruite per il periodo di siccità del Pleistocene Finale. Si osservi che le cuspidi di pietra (rappresentate da triangoli e circoli aperti) cominciano ad apparire 11.000 anni fa ad ovest e al sud della pianura tropicale, ma non in siti contemporanei delle regioni centrale ed orientale del Brasile. Tale distribuzione può far pensare ad una migrazione precoce attraverso la Amazzonia ed un'altra più tardiva verso il sud, lungo il margine occidentale del continente (mappa basata su quella di Ab'Saber 1977).

Fig. 2 — Distribuzione geografica di lacci semplici, lacci con bacchetta e trappole con meccanismo a scatto. Lacci semplici e lacci con bacchetta appaiono anche all'estremità sud del continente, e questo suggerisce una distribuzione molto antica. Le trappole con meccanismo a scatto sono più limitate geograficamente, indicando un modello di diffusione differente o una origine più recente. La maggior concentrazione si localizza nell'area punteggiata, che corrisponde ad un rifugio importante (da Rydén 1950, figg. 25 e 34).

regione, seguita poi dalla sua diffusione durante la riunificazione della foresta all'inizio dell'Olocene.

Un'altra suggestiva correlazione risulta dal confronto tra concentrazioni importanti di cacciatori e di raccoglitori nell'area della foresta tropicale e i rifugi suggeriti da Prance (1979, informazione personale). Vari di questi gruppi parlano lingue isolate (cioè non affini), e questo, oltre alle loro differenze culturali, ha spinto Métraux a denominarli come « gli ultimi rappresentanti di un popolo antico che occupò vaste aree del Bacino Amazzonico prima di essere sterminato o assimilato da *Caribi, Aruachi* e *Tukano,* detentori di una cultura più avanzata, basata sull'agricoltura » (Métraux 1948: 865). Può dunque essere significativo il fatto che la loro distribuzione sia ai margini delle aree di rifugio o tra di esse e tenda a correlarsi con gli attuali ambienti più aperti (Prance 1978; cf. figura 7), come sarebbe infatti da aspettarsi se essi fossero i discendenti degli immigrati del Pleistocene Finale adattati a questo tipo di *habitat.* Anche se i cambiamenti ambientali del bacino dell'Amazzonia rendono comprensibili questi modelli, altri dati sono tuttavia necessari prima di poter escludere spiegazioni alternative. L'ipotesi che i primi uomini abbiano attraversato (e non aggirato) l'Amazzonia, sarà rafforzata se le ricerche future dimostreranno che i reperti litici in siti al sud e ad ovest della foresta attuale sono più intimamente legati a quelli del nord che a quelli di tradizione andina. Purtroppo, la limitata durata di frequentazione di questi siti di transito e la scarsezza di strumenti rendono improbabile il ritrovamento di una quantità apprezzabile di evidenze dirette.

L'Olocene

Vari studiosi hanno concluso che ci furono una o più serie di periodi di siccità durante l'Olocene Medio. Anche se le date variano, sembra che vi sia unanimità nell'affermare la predominanza di condizioni climatiche più secche in gran parte della pianura più o meno tra i 4.500 e i 2.000 anni fa (cf. fig. 4).

Se la flora e la fauna ne furono modificate, i gruppi umani dipendenti da particolari combinazioni di risorse alimentari devono aver incontrato notevoli difficoltà per la loro sussistenza. Diversi tipi di risposte, come la diminuzione della densità demografica, l'emigrazione e l'inserimento di nuove risorse nella dieta, potrebbero essere riconoscibili archeologicamente. Una conferma preliminare di questa ipotesi, può essere desunta dall'evidenza archeologica del Brasile orientale, che risale a 11.000 anni fa. I siti senza ceramica rientrano in due grandi categorie: 1) le concentrazioni di resti litici in grotte o ripari, ai margini di fiumi e in altri siti in zone interne; 2) i *sambaquí* o depositi di conchiglie situati lungo la costa.

Nel tentativo di identificare le variazioni della densità demografica, sono state contate tutte le date al Carbonio 14 (C 14) disponibili, raggruppandole per secoli e a seconda della localizzazione interna o costiera di ciascun sito. Se due o più date dello stesso sito appartengono a secoli diversi, entrambe sono state registrate nell'ipotesi che il sito sia stato rioccupato o abitato senza soluzione durante tutto il periodo indicato dalle date C14. Se invece due o più date cadono entro l'arco di uno stesso secolo, ne è stata presa in considerazione una sola. Per la limitatezza dei dati e per il fatto che gli errori in più o meno rendono irrilevanti gli intervalli di 100 anni, i totali sono stati riuniti per millenni ed è stato calcolato il numero di siti compresi in ogni millennio, per evidenziare le distorsioni eventualmente dovute al fatto di aver considerato più di una data per i siti di lunga occupazione.

Alcuni modelli cronologici interessanti appaiono nella campionatura di 195 date provenienti da 128 siti:

Distribuzione delle datazioni ottenute con il metodo del carbonio 14 nella fascia litoranea brasiliana

	Siti dell'interno		*Sambaquí*	
Anni fa	N. di datazioni	N. di siti	N. di datazioni	N. di siti
1.000-0	7	6	5	4
2.000-1.000	7	7	4	4
3.000-2.000	11	8	16	8
4.000-3.000	12	9	25	10
5.000-4.000	10	8	28	13
6.000-5.000	11	9	4	4
7.000-6.000	13	8		
8.000-7.000	13	8		
9.000-8.000	9	5		
10.000-9.000	12	11		
11.000-10.000	8	6		
Totali	113	85	82	43

Le 113 date ottenute in 85 siti dell'interno appaiono notevolmente omogenee tra 8000 e 2000 anni fa: il numero di date per millennio varia da 13 a 10, e da 9 a 8 il numero di siti. A prima vista, il fatto che questo numero non diminuisca tra ± 4500 e ± 2000 sembra incompatibile con l'ipotesi dello stress di sussistenza dei gruppi di cacciatori-raccoglitori. La distribuzione cronologica dell'attività di raccolta dei molluschi suggerisce tuttavia un'al-

tra possibilità. Su 82 date relative a *sambaquí,* solo 4 (provenienti da quattro siti) sono più antiche del 5000 da oggi, e 3 di queste sono posteriori alla data di 5500 anni fa. Il numero di siti aumenta fino a 13 nel millennio seguente (28 date) per poi diminuire fino a 10 (25 date) e a 8 (16 date) nei millenni successivi. Dopo il 2000 la raccolta di molluschi diventa una risorsa alimentare praticamente trascurabile.

Durante il periodo di siccità, il livello del mare salì da uno a tre metri sul suo livello attuale, creando forse condizioni più favorevoli per la moltiplicazione dei molluschi e per la loro utilizzazione alimentare. Tuttavia il fatto che non si sia verificata una diminuzione nel consumo di molluschi in concomitanza col rilevante abbassamento del livello del mare tra circa 4500 e 4000 anni fa, suggerisce che la loro abbondanza non fosse l'unico fattore importante (Fairbridge 1976) (fig. 3). La correlazione tra la accresciuta attività di raccolta di molluschi e l'episodio più recente di siccità fa pensare alla possibilità che la scarsa produzione di alimenti terrestri sia stata compensata dalla inclusione di molluschi nella dieta.

La riduzione nell'intensità della raccolta di molluschi avvenuta circa 2000 anni fa coincide con il ritorno di condizioni climatiche umide e l'introduzione di piante coltivate.

Una interruzione nel deposito di rifiuti di un sito indica cambiamento nelle condizioni ambientali. A questo proposito è forse significativo che i due ripari sotto roccia scavati nel sud di Goiás mostrino indizi di continuità abitativa da 10000 fino a circa 5000 anni fa, ma che nei quattro millenni seguenti essi siano stati abbandonati o visitati con poca frequenza (Schmitz 1980: 222). L'assenza di simili interruzioni nella frequentazione dei ripari sotto roccia di Pernambuco (Laroche, Soares e Silva, Rapaire 1977), è una conferma dell'ipotesi che la raccolta di molluschi si sia sviluppata per compensare la diminuzione delle risorse alimentari terrestri. La costa è infatti troppo distante perché le popolazioni locali del sud di Goiás potessero integrare con molluschi la loro dieta, mentre poteva essere raggiunta dai cacciatori e dai raccoglitori pernambucani. Una simile riduzione della densità demografica sembra essere stata provocata dalle condizioni più aride nella pianura di Bogotá, Colombia, tra 6000 e 2500 anni fa. Correal e van der Hammen (1977: 188) hanno osservato la coincidenza tra le date di questo declino e l'intensificazione della raccolta di molluschi sulle coste dei Caraibi e suggeriscono che i due fenomeni possono essere una risposta a pressioni ecologiche causate da cambiamenti climatici.

Con l'introduzione della ceramica, aumentano le possibilità di ricostruzione delle sequenze culturali della preistoria. Abbondante, durevole, capace di grande variabilità e relativamente libera da limitazioni ambientali, essa si presta bene allo studio delle relazioni culturali ed alla definizione di cronologie comparate. Datano a circa 5000 anni fa i reperti più antichi che si conoscono, localizzati sulla costa dell'Ecuador (Valdivia) e a nord della Colombia (Puerto Hormiga) (cf. fig. 5). Questa tradizione ceramica si sarebbe diffusa rapidamente verso nord, fino alla Florida e alla Georgia, e ad est, fino alla costa del Pará (Mina), ma non sembra essere stata adottata da gruppi dell'interno.

La comparsa della ceramica circa 3000 anni fa nel basso Orinoco e nel basso Rio delle Amazzoni fa pensare ad un secondo periodo di dispersione. Gli oggetti della Fase *Ananatuba,* dell'isola di Marajó, sono decorati con larghe incisioni, che delimitano aree campite a tratteggio (Meggers e Evans 1957). La *Tradizione Barrancoide* a sua volta enfatizza la decorazione unendo la modellatura alle ampie incisioni ed alla lucidatura in una stessa area (Sanoja 1977). Entrambe hanno precedenti nel nord-ovest dell'America del Sud, ciò che suggerisce la loro introduzione partendo da questa regione. La *Tradizione Barrancoide* fiorì a livello locale nei millenni seguenti, mentre la Fase *Ananatuba* fu sostituita da immigranti con un tipo di ceramica differente.

Confrontando le date relative alla dispersione di queste tradizioni ceramiche arcaiche con i cambiamenti climatici, abbiamo scoperto che la prima corrisponde all'inizio della grande siccità (circa 4500 anni fa) e la seconda si pone a metà di questo evento, circa 3000 anni fa (fig. 4). Mentre non può essere scartata la possibilità di una coincidenza casuale, non si può tuttavia nemmeno escludere l'influenza di fattori ambientali. L'aumento dell'attività di raccolta dei molluschi, a partire da circa 5000 anni fa, può aver facilitato l'uso della ceramica permettendo una vita più sedentaria di quanto non fosse possibile con la dipendenza da differenti risorse alimentari come la selvaggina. Le incursioni dei fabbricanti di ceramica *ananatuba* e *barrancoide* nella pianura tropicale verso i 3000 anni fa, possono essere state accelerate dalla scarsità dei raccolti dovuta alla siccità nelle loro terre di origine. La situazione era senza dubbio molto complessa, e molti altri dati sono necessari per poter valutare in maniera adeguata l'influenza esercitata dai fattori climatici.

La ceramica appare poco dopo (2000 anni fa) in varie zone del litorale brasiliano e del basso corso del Rio delle Amazzoni (fig. 5). Le *Tradizioni Taquara, Una* e *Papeba* della fascia litoranea cominciano circa 1800 e 1600 anni fa, mentre la *Tradizione Pocó* del basso Rio delle Amazzoni si data a circa 2000 anni fa.

Una analisi dei manufatti, dei modelli di popolamento e di altre caratteristiche culturali associate a queste tra-

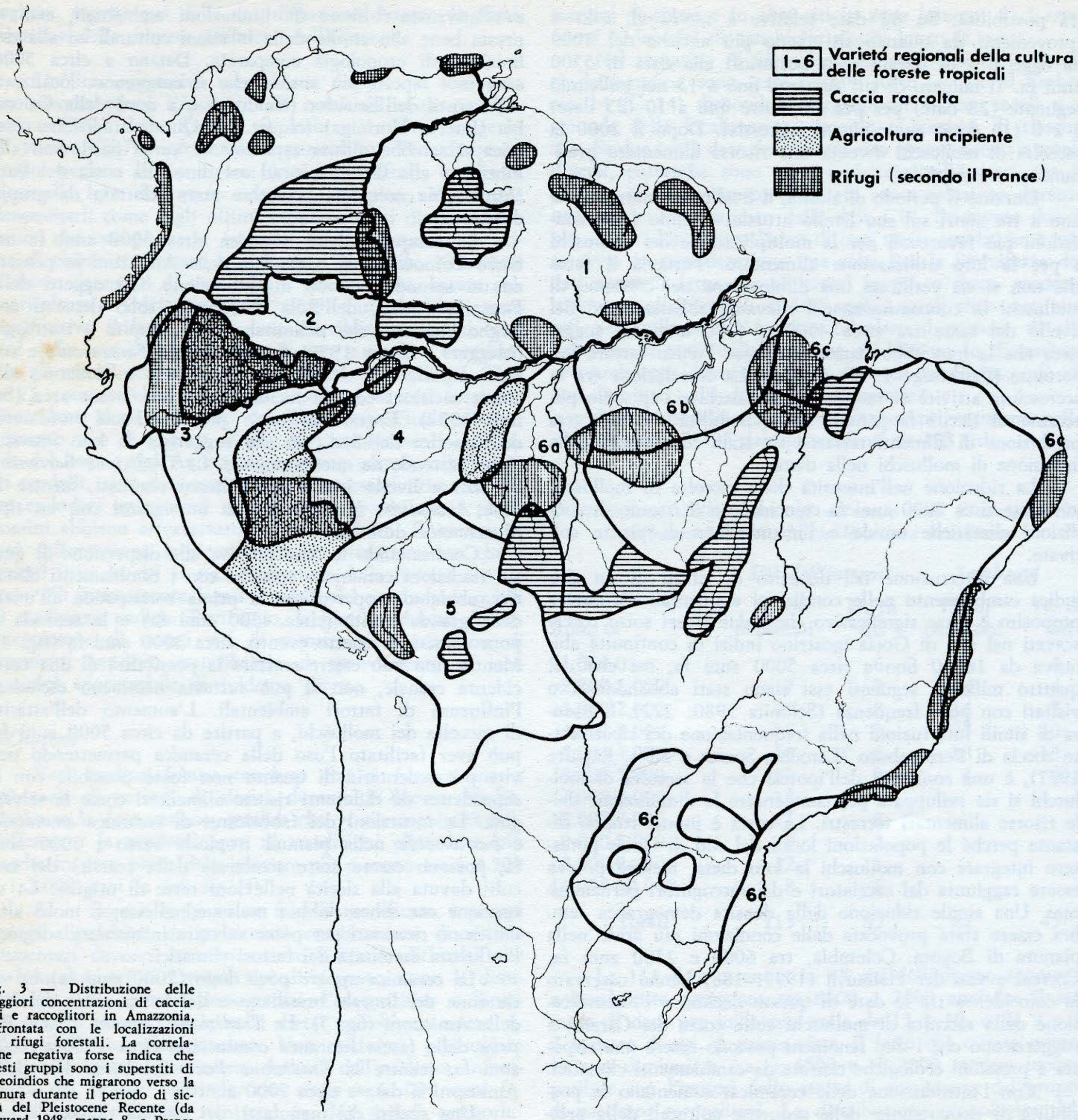


Fig. 3 — Distribuzione delle maggiori concentrazioni di cacciatori e raccoglitori in Amazzonia, raffrontata con le localizzazioni dei rifugi forestali. La correlazione negativa forse indica che questi gruppi sono i superstiti di paleoindios che migrarono verso la pianura durante il periodo di siccità del Pleistocene Recente (da Steward 1948, mappa 8, e Prance 1979, comunicazione personale).

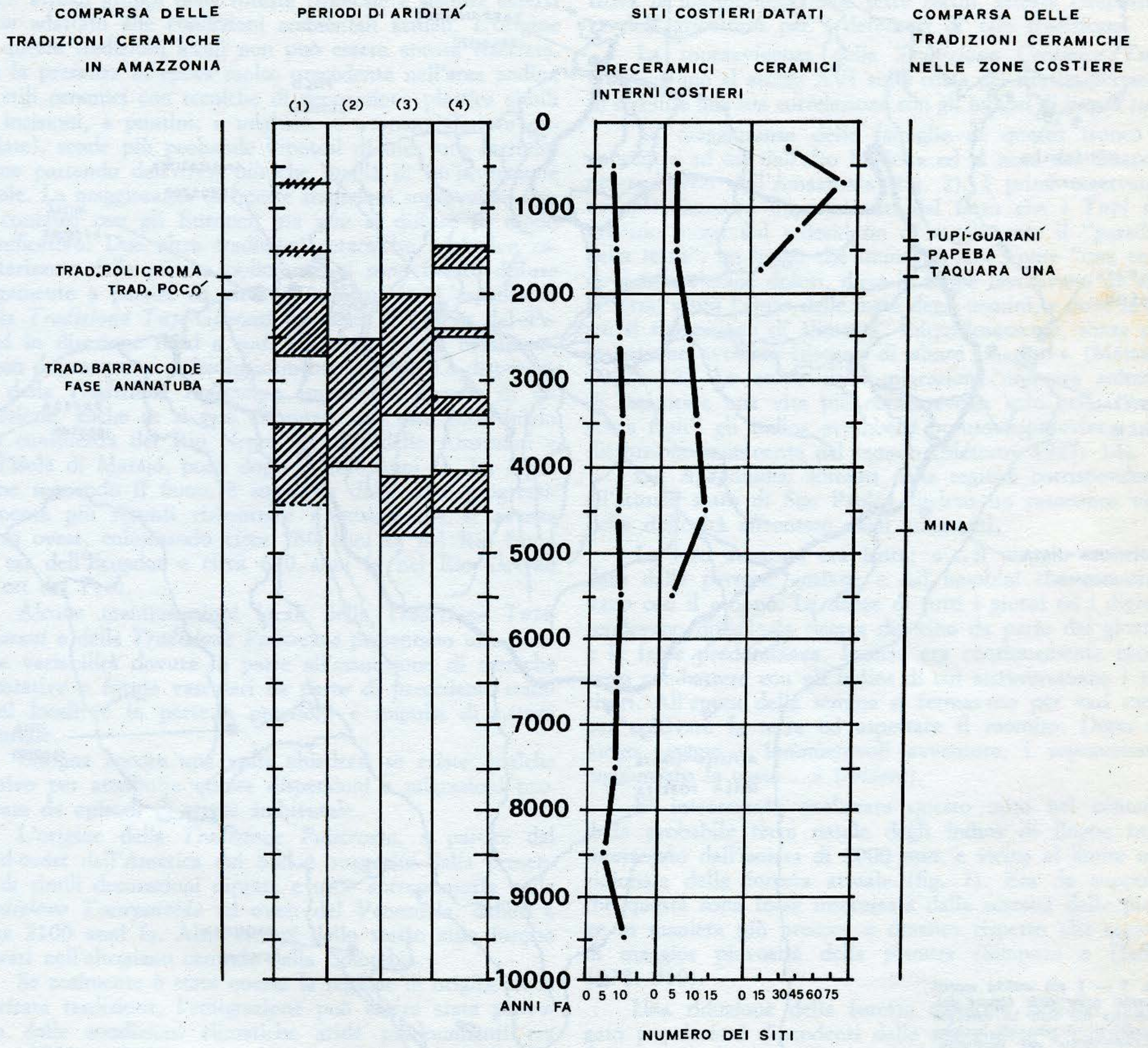


Fig. 4 — Comparsa di tradizioni archeologiche differenziate, in raffronto alla durata dei periodi di siccità dell'Olocene. La frequenza di siti datati è mostrata nella tabella 1. I periodi di siccità sono quelli suggeriti da: (1) Absy (1979); (2) Haffer (1974); (3) Fairbridge (1976); (4) Bigarella (1971).

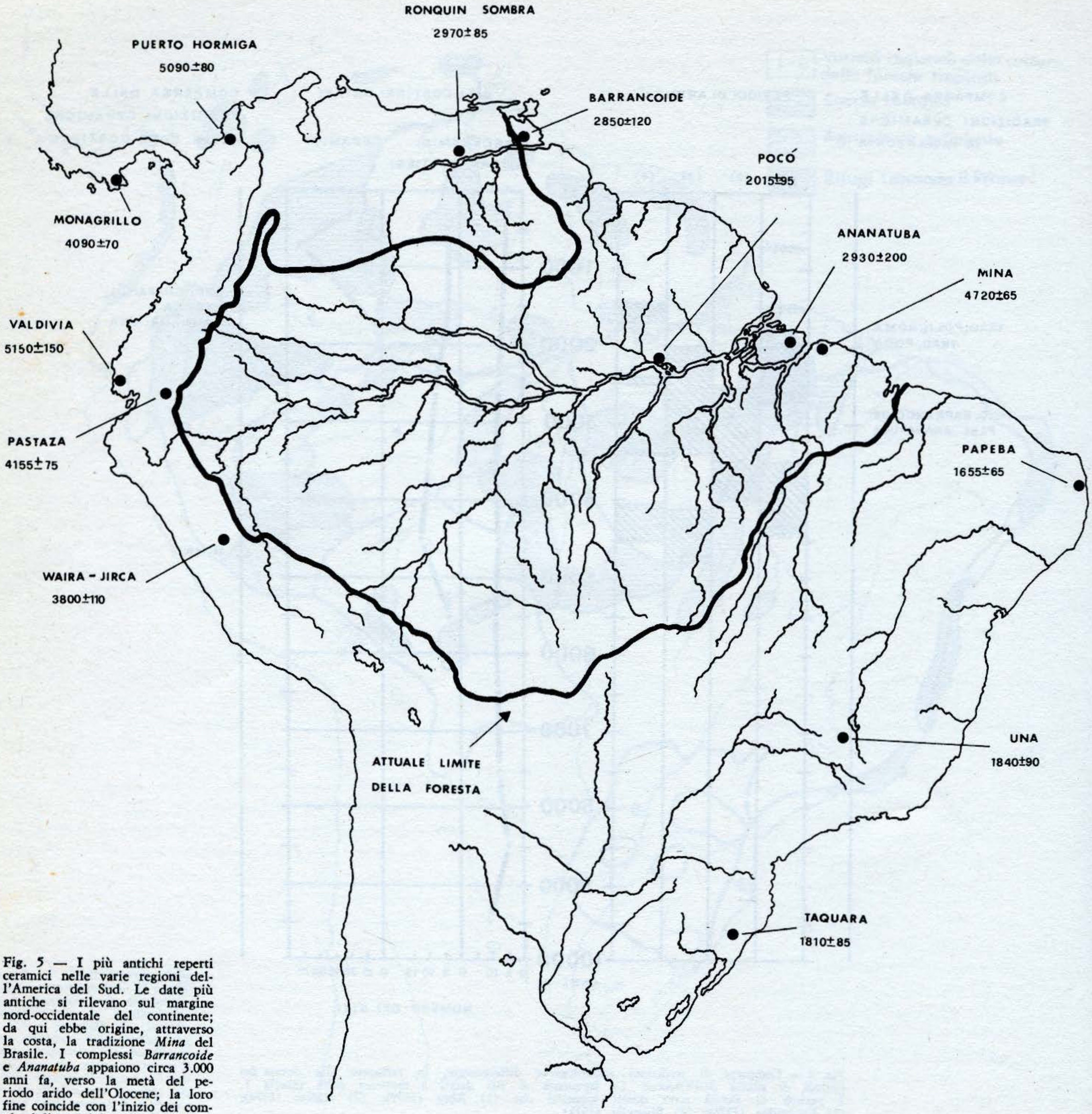


Fig. 5 — I più antichi reperti ceramici nelle varie regioni dell'America del Sud. Le date più antiche si rilevano sul margine nord-occidentale del continente; da qui ebbe origine, attraverso la costa, la tradizione *Mina* del Brasile. I complessi *Barrancoide* e *Ananatuba* appaiono circa 3.000 anni fa, verso la metà del periodo arido dell'Olocene; la loro fine coincide con l'inizio dei complessi litoranei brasiliani.

96

dizioni permette di affermare che le piante coltivate incidevano in misura importante nell'alimentazione. Lo stile di vita suggerito dai resti archeologici è simile a quello degli attuali gruppi della foresta tropicale e sembra essersi bene adattato alle condizioni ambientali attuali. L'origine di queste tradizioni locali non può essere ancora tracciata, ma la presenza in epoca molto precedente nell'area andina di stili ceramici con tecniche di decorazione plastica simili (a incisioni, a puntini, a unghiate e a stampigliature ondulate), rende più probabile l'ipotesi di una loro introduzione partendo dall'ovest più che quella di un'invenzione locale. La maggioranza di queste tradizioni sopravvisse fino al contatto con gli Europei, ma non si diffuse in modo significativo. Due altre tradizioni ceramiche, ambedue caratterizzate dalla pittura policroma, si sono invece diffuse largamente a partire da circa 1500 anni fa. L'espansione della *Tradizione Tupí-Guaraní* partendo dall'ovest del Paraná in direzione nord e sud, lungo il litorale brasiliano, è ben documentata archeologicamente (fig. 6). La dispersione della *Tradizione Policroma* amazzonica rimane in discussione, anche se si può affermare che essa ebbe inizio alla confluenza del Rio Negro col Rio delle Amazzoni e nell'isola di Marajó, poco dopo i 1500 anni fa. La diffusione seguendo il fiume è suggerita dalle date progressivamente più recenti riscontrate a misura che si avanza verso ovest, culminando circa 780 anni fa nel Rio Napo ad est dell'Ecuador e circa 630 anni fa nel Rio Ucayali ad est del Perù.

Alcune manifestazioni locali della *Tradizione Tupí-Guaraní* e della *Tradizione Policroma* presentano una notevole variabilità dovuta in parte all'assunzione di tecniche decorative e forme vascolari da parte di precedenti tradizioni locali, e in parte a pressioni e impulsi di natura culturale.

Bisogna ancora una volta chiedersi se esiste qualche motivo per attribuire queste dispersioni a migrazioni provocate da episodi di stress ambientale.

L'origine della *Tradizione Policroma,* a partire dal nord-ovest dell'America del Sud è suggerita dalla presenza di simili decorazioni dipinte e urne antropomorfe nella *Tradizione Tocuyanoide* ad ovest del Venezuela, datate a circa 2100 anni fa. Altri esempi dello stesso stile furono trovati nell'altopiano centrale della Colombia.

Se realmente è stata questa la regione di origine della succitata tradizione, l'emigrazione può essere stata provocata dalle condizioni climatiche aride predominanti tra circa 2700 e 2000 anni addietro (Hammen 1978). La complessità della ceramica e le dimensioni dei siti abitati rispecchiano grosse comunità, la cui principale fonte di sussistenza era l'agricoltura. Le comunità agricole erano soggette a periodi di siccità prolungata, e il trasferimento fisico del gruppo era la risposta caratteristica a questo fenomeno climatico (cfr. Bryson e Murray 1977: 44). Il fatto che i siti siano ubicati lungo la riva dei fiumi, dove si trova la maggioranza delle terre fertili, attesta l'importanza dell'agricoltura per i detentori di tale tradizione.

La sopravvivenza della *Tradizione Ceramica Tupí-Guaraní* fino al secolo XVI sulla costa del Brasile permette di stabilire una sua correlazione con gli indiosi di lingua *tupí.*

La maggioranza delle famiglie di questo tronco si concentra ad est dell'alto Madeira ed al nord del Guaporé nel sud-ovest dell'Amazzonia (fig. 7). I primi osservatori europei rimasero impressionati dal fatto che i *Tupí* migravano mossi dal « desiderio di raggiungere il "paradiso della terra", un luogo che immaginavano come "una terra dove non c'erano dolori, dove le zappe lavoravano da sole la terra, senza l'aiuto delle mani degli uomini, e dove le ceste si riempivano di alimenti" miracolosamente, senza che le persone avessero bisogno di alzare un dito » (Métraux 1927: 12). Lo scopo della migrazione non era soltanto di assicurare una vita più confortevole: solo nella "terra senza mali" gli indios avrebbero potuto sopravvivere alla distruzione imminente del mondo (Métraux 1927: 14).

Gli *Apapokúva,* abitanti della regione corrispondente all'attuale stato di San Paolo, diedero un resoconto vivo delle difficoltà affrontate dagli emigranti.

La loro avanzata era lenta: « ... il viaggio era ritardato dalle persone anziane e dai bambini che camminavano con il gruppo. Le danze di tutti i giorni ed i digiuni rendevano difficile la ricerca del cibo da parte dei giovani e la fame predominava. Inoltre era continuamente necessario combattere con gli indios di cui attraversavano i territori. All'epoca della semina si fermavano per vari mesi, per coltivare la terra ed aspettare il raccolto. Dopo un lungo viaggio e innumerevoli avventure, i sopravvissuti raggiunsero la costa ... » (*ibidem*).

E' interessante analizzare questo mito nel contesto della probabile terra natale degli indios di lingua *tupí,* intersecato dall'isoieta di 2000 mm. e vicina al limite meridionale della foresta attuale (fig. 7). Era da supporsi che questa zona fosse interessata dalla scarsità delle piogge in maniera più precoce e drastica rispetto alle regioni di maggior piovosità della pianura (Simpson e Haffer 1978: 510).

Una riduzione della foresta tropicale avrebbe obbligato popolazioni dipendenti dalle sue risorse a modificare il loro stile di vita o a trasferirsi in altre regioni con caratteristiche simili. Il mito della migrazione indica che alcuni gruppi di lingua della famiglia *tupí-guaraní* scelsero la seconda alternativa. Il loro concetto di un "paradiso della terra" è una descrizione adeguata (anche se idealiz-

Fig. 6 — Date ottenute con il metodo del carbonio 14, che mostrano la diffusione della *Tradizione tupí-guarani* lungo la costa del Brasile e della *Tradizione Policroma* lungo il Rio delle Amazzoni. Queste tradizioni ceramiche ebbero estesa diffusione a partire da circa 1.400 anni fa. La *Tradizione tupí-guarani* rappresenta la migrazione di indios di lingua *tupí* e la data archeologica della loro comparsa sulla costa meridionale si accorda con la stima linguistica sull'epoca in cui si verificò la separazione della lingua *tupí* dalle lingue affini. Nessuna lingua può essere messa con sicurezza in relazione con i detentori della *Tradizione Policroma,* ma la presenza in età più antica di vari elementi caratteristici, ad ovest del Venezuela ed al nord della Colombia, fa pensare ad una sua origine da questa regione.

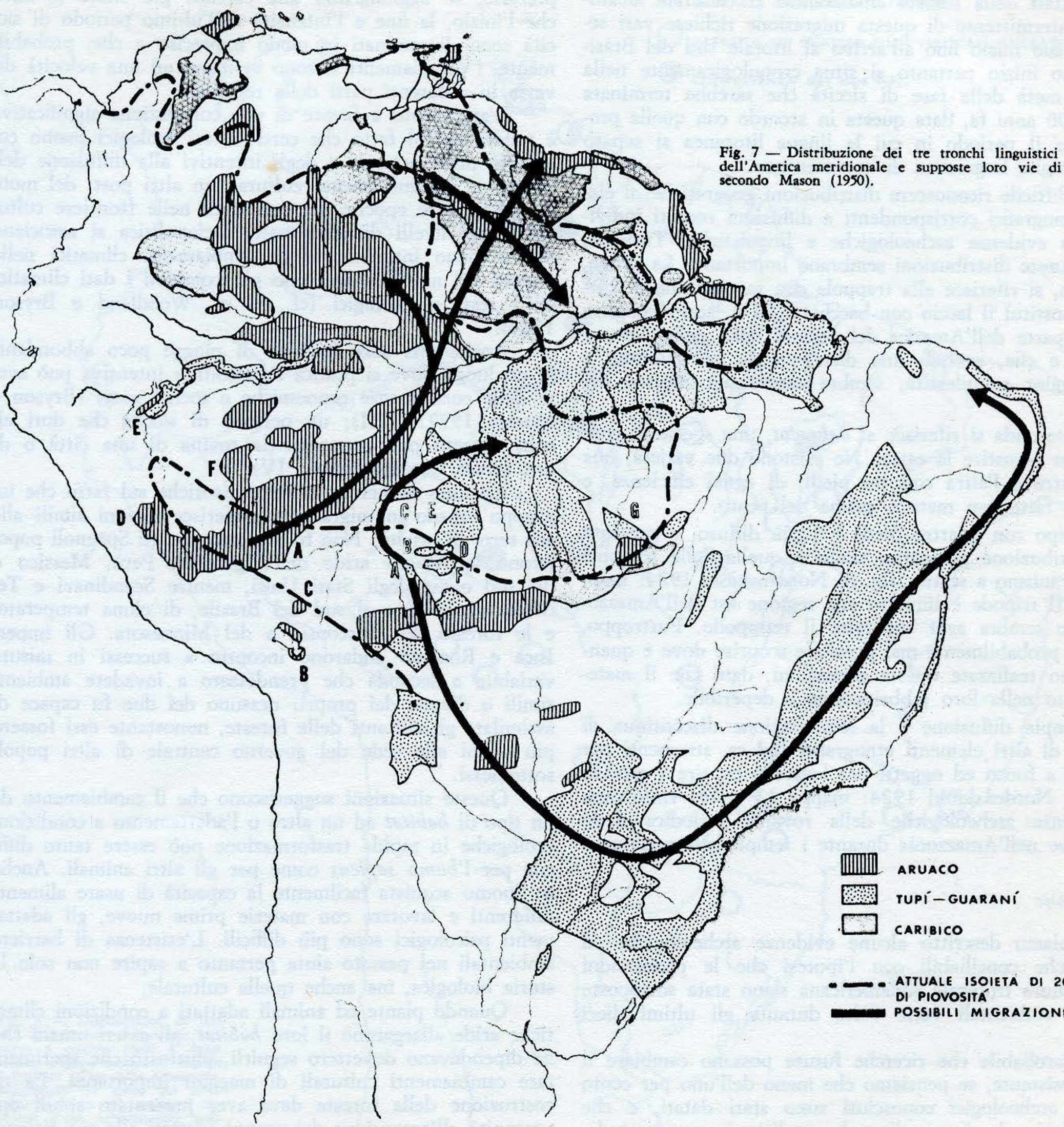


Fig. 7 — Distribuzione dei tre tronchi linguistici più diffusi dell'America meridionale e supposte loro vie di diffusione, secondo Mason (1950).

zata) delle condizioni ecologiche sfruttate da alcuni gruppi ben adattati della foresta amazzonica. Il carattere aleatorio ed intermittente di questa migrazione richiese vari secoli dal suo inizio fino all'arrivo al litorale sud del Brasile. Il suo inizio pertanto si situa cronologicamente nella seconda metà della fase di siccità che sarebbe terminata circa 2000 anni fa, data questa in accordo con quella proposta per il periodo in cui la lingua litoranea si separò dalla famiglia linguistica di appartenenza.

E' difficile riconoscere distribuzioni geografiche di elementi etnografici corrispondenti a diffusioni recenti individuate da evidenze archeologiche e linguistiche. Tuttavia, due di queste distribuzioni sembrano importanti. La prima, già citata, si riferisce alla trappola con meccanismo a scatto, che sostituì il laccio con bacchetta ed il laccio semplice in gran parte dell'America del Sud al nord delle *pampas* (fig. 2) e che, avendo una distribuzione più limitata e una maggior complessità, sembra essere più recente dei lacci.

La seconda si riferisce al *babracot,* una specie di congegno per arrostire la carne. Ne esistono due varietà, una con quattro e l'altra con tre piedi, di egual efficienza, e ambedue fatte con materia prima del posto.

Il tipo con quattro piedi è il più diffuso, e presenta una distribuzione geografica simile a quella delle trappole con meccanismo a scatto (fig. 8; Nordenskiöld 1924: mappa 15). Il tripode è limitato alla regione est dell'Amazzonia, dove sembra aver sostituito il tetrapodo. Purtroppo, non sarà probabilmente mai possibile scoprire dove e quando furono realizzate queste invenzioni, dato che il materiale usato nella loro fabbricazione è deperibile.

L'ampia diffusione e la localizzazione discontinua di questi e di altri elementi etnografici (ad es. strumenti per fare fori a fuoco ed oggetti per legare o coprire i genitali maschili; Nordenskiöld 1924: mappe 13 e 19) rinforzano le evidenze archeologiche della rottura periodica dello *status quo* nell'Amazzonia durante i tempi della preistoria.

Conclusione

Abbiamo descritto alcune evidenze archeologiche ed etnografiche conciliabili con l'ipotesi che le popolazioni della pianura tropicale sudamericana siano state sottoposte a stress ambientali varie volte durante gli ultimi dieci millenni.

E' probabile che ricerche future possano cambiare il quadro esistente, se pensiamo che meno dell'uno per cento dei siti archeologici conosciuti sono stati datati, e che solo l'inizio e la durata di poche tradizioni sono state determinati con una certa precisione.

E' difficile negare che le correlazioni presentate siano precarie, se aggiungiamo alle carenze già citate il fatto che l'inizio, la fine e l'intensità dell'ultimo periodo di siccità sono determinati in modo impreciso e che, probabilmente, i cambiamenti si sono verificati ad una velocità diversa in differenti parti della regione.

L'argomento a favore di una correlazione significativa è rafforzato dal fatto che certi fattori ecologici hanno costituito degli ostacoli o degli incentivi alla diffusione dell'uomo e al cambiamento culturale in altri posti del mondo ed in altre epoche. Le variazioni nelle frontiere culturali e nei livelli di complessità sociopolitica si associano più o meno intimamente ai cambiamenti climatici nelle regioni del mondo dove sono più completi i dati climatici ed i resti archeologici (cf. ad es. Wendland e Bryson 1974).

Anche una sola stagione di piogge poco abbondanti in un luogo dove si pratica l'agricoltura intensiva può avere delle conseguenze economiche e sociali gravi (Bryson e Murray 1977: XIII); un periodo di siccità che duri alcuni decenni può provocare la rovina di una città o di una civiltà fiorente (*Idem*: IV).

Esistono numerose evidenze storiche sul fatto che un gruppo umano in migrazione preferisce regioni simili alla sua terra di origine. Non fu per caso che gli Spagnoli popolarono le regioni aride dell'Argentina, Perù, Messico e del sud ovest degli Stati Uniti, mentre Scandinavi e Tedeschi occuparono il sud del Brasile, di clima temperato, e le foreste del Wisconsin e del Minnesota. Gli imperi Inca e Romano andarono incontro a successi in misura variabile a seconda che prendessero a invadere ambienti simili o diversi dai propri: nessuno dei due fu capace di assimilare gli abitanti delle foreste, nonostante essi fossero più vicini alla sede del governo centrale di altri popoli sottomessi.

Queste situazioni suggeriscono che il cambiamento da un tipo di *habitat* ad un altro o l'adattamento a condizioni ecologiche in rapida trasformazione può essere tanto difficile per l'*homo sapiens* come per gli altri animali. Anche se l'uomo acquista facilmente la capacità di usare alimenti differenti e lavorare con materie prime nuove, gli adattamenti psicologici sono più difficili. L'esistenza di barriere ambientali nel passato aiuta pertanto a capire non solo la storia biologica, ma anche quella culturale.

Quando piante ed animali adattati a condizioni climatiche aride allargarono il loro *habitat*, gli esseri umani che ne dipendevano dovettero seguirli, piuttosto che sperimentare cambiamenti culturali di maggior importanza. La ricostruzione della foresta deve aver presentato simili opportunità all'espansione dei gruppi adattati alle sue risorse.

E' possibile capire, in questo contesto, le distribuzioni

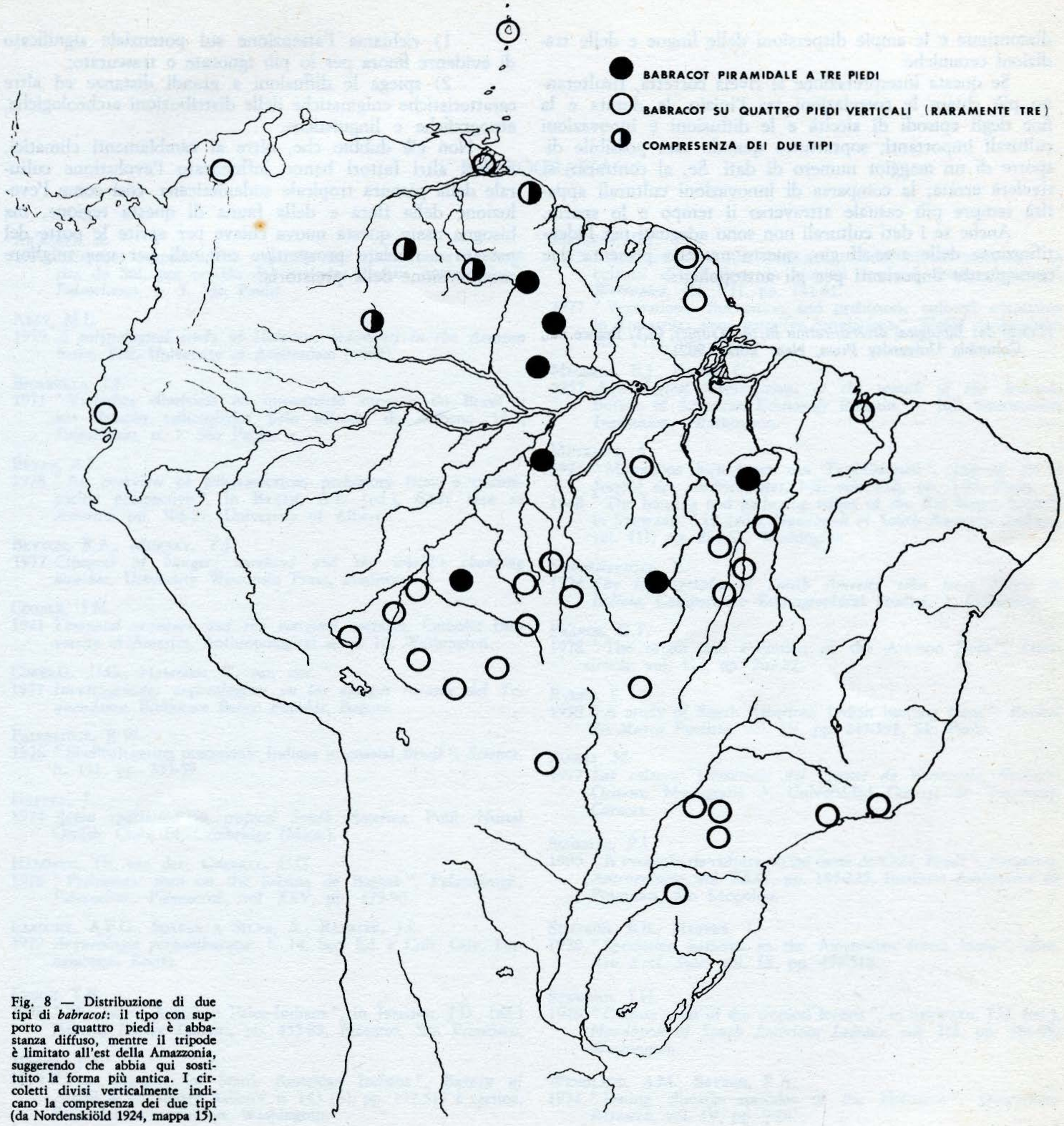


Fig. 8 — Distribuzione di due tipi di *babracot*: il tipo con supporto a quattro piedi è abbastanza diffuso, mentre il tripode è limitato all'est della Amazzonia, suggerendo che abbia qui sostituito la forma più antica. I circoletti divisi verticalmente indicano la compresenza dei due tipi (da Nordenskiöld 1924, mappa 15).

discontinue e le ampie dispersioni delle lingue e delle tradizioni ceramiche.

Se questa interpretazione si rivela corretta, risulteranno più chiare le correlazioni tra l'inizio, la durata e la fine degli episodi di siccità e le diffusioni e innovazioni culturali importanti, soprattutto quando sarà possibile disporre di un maggior numero di dati. Se, al contrario, si rivelerà errata, la comparsa di innovazioni culturali apparirà sempre più casuale attraverso il tempo e lo spazio.

Anche se i dati culturali non sono adeguati per l'identificazione delle aree-rifugio, questo modello presenta due conseguenze importanti per gli antropologi:

1) richiama l'attenzione sul potenziale significato di evidenze finora per lo più ignorate o trascurate;

2) spiega le diffusioni a grandi distanze ed altre caratteristiche enigmatiche delle distribuzioni archeologiche, etnografiche e linguistiche.

Non c'è dubbio che, oltre ai cambiamenti climatici, diversi altri fattori hanno influenzato l'evoluzione culturale della pianura tropicale sudamericana, così come l'evoluzione della flora e della fauna di questa regione, ma bisogna usare questa nuova chiave per aprire le porte del passato e rivelare prospettive originali per una migliore comprensione della preistoria.

(Tratto da: *Biological diversification in the Tropics,* G.T. Prance ed., Columbia University Press, New York, 1982).

BIBLIOGRAFIA

AB'SABER, A.
1977 " Espaços ocupados pela expansão dos climas secos na América do Sul, por ocasião dos períodos glaciais quaternários ", *Paleoclimas,* n. 3, São Paulo.

ABSY, M.L.
1979 *A palynological study of Holocene sediments in the Amazon basin,* Tesi, University of Amsterdam (1969).

BIGARELLA, J.J.
1971 " Variações climáticas no quaternário superior do Brasil e sua datação radiométrica pelo método do carbono 14 ", *Paleoclimas,* n. 1, São Paulo.

BRYAN, A.L.
1978 " An overview of paleo-american prehistory from a circumpacific perspective ", in BRYAN, A.L. (ed.), *Early man in America,* pp. 306-27, University of Alberta.

BRYSON, R.A., MURRAY, T.J.
1977 *Climates of hunger; mankind and the world's changing weather,* University Wisconsin Press, Madison.

COOPER, J.M.
1941 *Temporal sequence and the marginal cultures,* Catholic University of America, Anthropological series 10, Washington.

CORREAL, U.G., HAMMEN, T. van der
1977 *Investigaciones arqueológicas en los abrigos rocosos del Tequendama,* Biblioteca Banco Popular, Bogotá.

FAIRBRIDGE, R.W.
1976 " Shellfish-eating preceramic Indians in coastal Brazil ", *Science,* n. 191, pp. 353-59.

HAFFER, J.
1974 *Avian speciation in tropical South America,* Publ. Nuttal Ornith. Club, 14, Cambridge (Mass.).

HAMMEN, Th. van der; CORREAL, U.G.
1978 " Prehistoric man on the Sabana de Bogotà ", *Palaeogeogr., Palaeoclim., Palaeoecol.,* vol. XXV, pp. 179-90.

LAROCHE, A.F.G., SOARES E SILVA, A., RAPAIRE, J.L.
1977 *Arqueologia pernambucana: C 14,* Sec. Ed. e Cult. Gov. Pernambuco, Recife.

LYNCH, T.F.
1978 " The South American Paleo-Indians ", in JENNING, J.D., (ed.) *Ancient Native Indians,* pp. 455-89, Freeman, San Francisco.

MASON, J.A.
1950 " The languages of South American Indians ", *Bureau of American Ethnology Bulletin,* n. 143 (6), pp. 157-317 e cartina, Smithsonian Institution, Washington.

MEGGERS, B.J.
1975 " Application of the biological model of diversification to cultural distributions in tropical lowland South America ", *Biotropica,* vol. VII, pp. 141-61.
1977 " Vegetational fluctuation and prehistoric cultural adaptation in Amazonia: some tentative correlations ", *World Archaeology,* vol. VIII, pp. 187-303.

MEGGERS, B.J., EVANS, C.
1957 *Archeological investigations at the mouth of the Amazon,* Bureau of American Ethnology Bulletin, n. 167, Smithsonian Institution, Washington.

MÉTRAUX, A.
1927 " Migrations historiques des Tupi-Guarani ", *Journal de la Société des Américanistes,* NS, vol. XIX, pp. 1-45, Paris.
1948 " The hunting and gathering tribes of the Rio Negro basin ", in STEWARD, J.H. (ed.), *Handbook of South American Indians,* vol. III, pp. 861-67, Washington.

NORDENSKIÖLD, E.
1924 *The Ethnography of South America seen from Mojos in Bolivia,* Comparative Ethnographical Studies, 3, Göteborg.

PRANCE, G.T.
1978 " The origin and evolution of the Amazon flora ", *Interciencia,* vol. III, pp. 207-22.

RYDÉN, S.
1950 " A study of South American Indian hunting traps ", *Revista do Museu Paulista,* vol. IV, pp. 247-352, São Paulo.

SANOJA, M.
1977 *Las culturas formativas del oriente de Venezuela,* Proyecto Orinoco Monografia 3, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

SCHMITZ, P.I.
1980 " A evolução da cultura no sul oeste de Goiá, Brasil ", *Pesquisas, Antropologia,* vol. XXXI, pp. 185-225, Instituto Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo.

SIMPSON, B.B., HAFFER, J.
1978 " Speciation patterns in the Amazonian forest biota ", *Ann. Rev. Ecol. Syst.,* vol. IX, pp. 497-518.

STEWARD, J.H.
1948 " Culture areas of the tropical forests ", in STEWARD, J.H. (ed.), *Handbook of South American Indians,* vol. III, pp. 883-99, Washington.

WENDLAND, A.M., BRYSON, R.A.
1974 " Dating climatic episodes of the Holocene ", *Quaternary Research,* vol. IV, pp. 9-24.

Pedro Ignacio Schmitz

L'EVOLUZIONE DELLA CULTURA NEL CENTRO E NEL NORD-EST DEL BRASILE TRA 14.000 E 4.000 ANNI FA

Il presente lavoro si occupa delle popolazioni di cacciatori e raccoglitori nel periodo tra 14.000 e 4.000 anni fa, che comprende un periodo freddo e secco (dalla fine della glaciazione Würm-Wisconsin) ed un periodo caldo ed umido, posteriore alla fine del periodo glaciale, chiamato di solito Altitermale. In questo studio non viene preso in considerazione il periodo più recente, quando i cacciatori-raccoglitori, con l'adozione di nuove tecnologie, si trasformarono in agricoltori.

L'ambiente

L'area esaminata include il nord-est ed il centro del Brasile, i cui confini sono: al sud, il fiume Paranapanema, tra gli stati di Paraná e di San Paolo; ad ovest, il fiume Araguaia, tra gli stati di Mato Grosso e di Goiás; ad est ed al nord, l'Oceano Atlantico.

La quasi totalità dell'area è situata nel cosiddetto Altopiano Brasiliano, che ha una altitudine tra i 200 ed i 1200 metri. La parte centrale, superiore ai 500 metri di altitudine, è circondata da una larga fascia tra i 500 ed i 200 metri, e questa, a sua volta, da una fascia più stretta, verso il litorale atlantico, sotto i 200 metri.

Il clima è caldo, con temperatura minima superiore ai 15°C, caratterizzato da una distribuzione irregolare delle piogge, con una stagione umida ed una (in certi casi anche due) stagione secca. Le precipitazioni pluviali all'estremo est avvengono in inverno, mentre nel resto dell'area si verificano in estate. La stagione secca, che può prolungarsi anche per undici mesi all'anno nella regione più arida del bacino del fiume San Francisco e nelle zone vicine, dura in media tre mesi; fanno eccezione le aree periferiche, comprese tra la costa orientale, l'altopiano del sud e la regione amazzonica, dove può non oltrepassare la durata di un mese.

Il rilievo, il clima ed il suolo sono responsabili di un manto vegetale caratteristico: nelle regioni più secche, è diffusa la *caatinga;* nelle regioni meno secche, il *cerrado* (1); nelle zone di maggiore umidità o di umidità meglio distribuita, si estendono dense formazioni forestali; esistono anche zone di pianura libera (IBGE 1977).

Le risorse per la sopravvivenza umana sembrano essere più legate al *cerrado* che alla *caatinga* ed alla foresta. Il *cerrado* è ricco di erbe ed al tempo delle piogge produce una grande quantità di frutti, che attraggono uomini e animali. Più povera di risorse sembra essere la foresta, dove di solito non sono abbondanti né i frutti, né la cacciagione.

La fauna è caratterizzata da animali di grandezza media o piccola, che vivono isolati e dispersi e richiedono tempi lunghi per la caccia. La maggior parte vive in zone specifiche e sembra più abbondante in certe stagioni dell'anno. Gli animali cacciati dall'uomo sono conosciuti sia attraverso i resti lasciati negli insediamenti che attraverso le pitture sulle pareti rocciose. Si tratta di daini, cervi, tapiri, cinghiali, scimmie, formichieri, pangolini, lucertole, tartarughe, pesci, casuari, ed un gran numero di uccelli. I fiumi del bacino dell'Araguaia sono pescosi durante i periodi di siccità, quando i pesci ne risalgono il corso e vi è anche un gran numero di tartarughe che depongono le uova. Tutto l'altopiano poi è ricco di api da miele, che fanno i loro favi sugli alberi e sulle rocce.

Condizioni locali di altitudine, morfologia, suolo e clima influiscono sulla flora e sulla fauna dell'altopiano, dando origine a situazioni ambientali particolarmente adatte all'insediamento umano. I bacini del Rio delle Amazzoni, del São Francisco e del Paraná, hanno inciso profondamente l'altopiano; le scarpate e i rilievi così originati sembrano essere i fattori più importanti nella creazione di zone con risorse diversificate, presenti inoltre anche in vicinanza del-

(1) Su queste formazioni aperte di vegetazione, cf. in questo volume il contributo di Ab' Saber.

l'Oceano, nelle quali si trovano la maggior parte dei siti archeologici.

La mancanza di grandi animali gregari (bisonti, cavalli, guanachi, ecc.) sui quali creare una economia di caccia specializzata, fece sì che l'uomo dovesse adeguarsi alla situazione dell'altopiano, con una economia di caccia e raccolta generalizzata.

Le aree più favorevoli per la sussistenza sono quelle che presentano, per la loro diversità, risorse sufficienti per l'intero anno. Un'alternativa possibile, quando le risorse sono invece concentrate in aree lontane, è quella di migrazioni stagionali. Nell'Altopiano Brasiliano esistono regioni con grandi possibilità stagionali: il *cerrado* durante la stagione delle piogge, l'Araguaia ed i suoi affluenti durante la siccità, il litorale con i suoi molluschi in particolari periodi.

Una gran parte delle materie prime, come pelli, ossa, corna, denti, zoccoli e corazze di animali derivano dalle stesse fonti alimentari. I minerali necessari alla fabbricazione di strumenti ed armi (selce e quarzo) sono distribuiti in maniera disuguale a seconda delle località; il legno da ardere o da utilizzare come materia prima è abbondante ovunque, mentre l'acqua può essere molto scarsa in certe regioni nei periodi di siccità.

Siccome le risorse sono disperse e la disponibilità annuale è bassa, i gruppi sociali debbono mantenersi numericamente ridotti, flessibili ed altamente mobili, ed hanno bisogno di un territorio delimitato dove ciascuno dei gruppi possa esser certo di potersi procurare le risorse necessarie.

La delimitazione del territorio implica aree preferenziali di raccolta, caccia, rifornimento di materiali e riparo che devono essere identificabili in modo sicuro dai diversi gruppi e dalle generazioni successive. L'identificazione può avvenire mediante l'osservazione di particolari tratti geografici, come ad esempio i cumuli di rifiuti dei *sambaquí* (2), ovvero attraverso segnali artificiali come l'arte rupestre molto diffusa nel paesaggio omogeneo di tutto l'Altopiano Brasiliano.

Le ultime ripercussioni del periodo glaciale: le culture tra 14.000 e 9.000 anni fa

Le diverse ricostruzioni del clima e dell'ambiente dell'altopiano durante gli ultimi 15.000 anni (Ab' Saber 1977; Bigarella 1971; Schmitz 1980; Schmitz, Barbosa e Ribeiro 1981a) sono ancora molto ipotetiche, ma possono servire per una migliore comprensione delle culture di quell'epoca.

Le datazioni al C14 indicano che tra 14.000 e 12.000 anni fa l'uomo era insediato in alcuni punti dell'altopiano, per lo meno in un riparo del Mato Grosso (Miller, comun. V Congr. Naz. Argentino, 1978) ed in un altro del Piauí (Guidon, in Schmitz, Barbosa e Ribeiro, 1981a). Della vita di questi paleoindios purtroppo non conosciamo quasi nulla.

Fino a 12.000 anni fa, in un momento del Pleistocene Finale, la temperatura sembra essere stata notevolmente più fredda e le precipitazioni minori delle attuali, a causa delle ripercussioni dell'ultima glaciazione americana. La corrente fredda delle Falkland toccava quasi tutta la costa orientale brasiliana, creando, assieme ad altri fattori, condizioni di aridità più rigorosa nell'Altopiano Brasiliano. Ciò avrebbe causato una modificazione della copertura vegetale: le aree di bassa altitudine sarebbero state dominate dalla *caatinga*, quella di media altitudine dal *cerrado* e le più alte da zone di foresta di tipo tropicale. Nella zona meridionale dove, a causa dell'altitudine, il freddo era più accentuato, vi sarebbero state larghe fasce di foresta nelle aree pedemontane e sui più alti rilievi un'estesa pineta, più ampia dell'attuale, che si prolungava fino a Minas Gerais.

Con la fine del Pleistocene, ebbe inizio il periodo tropicale del Brasile, con clima caldo e con una oscillazione tra periodi più piovosi ed altri più secchi, fino ad arrivare al così detto "ottimo climatico", con precipitazioni notevolmente superiori a quelle attuali. Queste condizioni generali furono caratterizzate localmente da diversi fattori e soprattutto dalle variazioni altimetriche (Ab' Saber, in Schmitz, Barbosa e Ribeiro 1981a). Nel Piauí è documentato un periodo molto secco tra 10.000 e 9.000 anni fa (Guidon, in Schmitz, Barbosa e Ribeiro 1981a), mentre, nei rifugi del sud-ovest di Goiás (Schmitz 1980), tra 10.500 e 9.000 anni fa sembra esserci stata una fase umida.

Fin dall'inizio dell'Olocene almeno alcune aree ebbero una certa disponibilità di risorse alimentari, che, circa 11.000 anni fa, permisero i primi insediamenti umani in diversi punti dell'altopiano (odierni stati di Pernambuco, Piauí, Minas Gerais, Goiás e San Paolo), con caratteri praticamente inalterati fino a 9.000 anni fa.

Dal punto di vista archeologico, questa cultura è caratterizzata da una produzione di lame unifacciali, mentre sono rare le cuspidi di freccia. L'economia è quella di caccia e raccolta generalizzata che sfrutta in particolare aree diversificate, dove si trovano sia il *cerrado* che la *caatinga* o la pianura libera, e la foresta e, tra queste, varie altre formazioni vegetali di transizione.

Per l'insediamento si utilizzano grotte o ripari calcarei, arenitici o quarzitici, negli stati di Minas Gerais, Goiás e Piauí; la sommità delle colline in Goiás e in Pernambuco; le rive di fiumi o le colline in San Paolo. In alcuni di questi siti con risorse abbondanti sono documentati stanziamenti di lunga durata, come nel sud-ovest e nel centro di Goiás, mentre nella maggioranza dei casi si tratta di accampamenti temporanei. Fino ad ora, non sono stati identificati insedia-

(2) " Cumuli di conchiglie " in lingua *tupí*.

Quadro I: Culture da 14.000 a 9.000 anni fa

UF	*Località*	*Sito*	*Tipo*	*Identif. cult.*	*Datazione (anni fa)*	*Amb. dom.*	*Fonti*	*Istituzione*
PI	S. Raimundo Nonato	Riparo	co.	t. Itaparica ?	13.900±300 (GIF-4924)	ca.	Guidon, in Schimitz, Barbosa, Ribeiro, 1981a	M. Franco-Bras.
PE	Bom Jardim	Chã do Caboclo	ap.	Subt. B. Jardim, t. Itaparica	11.000±250 (MC-1046) a 9.250±160 (MC-1056)	ca.	Laroche 1975 Laroche *et al.*, 1977	Gin. Pernambucano
GO	Serranópolis	GO-JA-01, 02, 03, 14, 20	co.	f. Paranaíba, t. Itaparica	10.740±90 (N-2348) a 9.060±65 (SI-3698)	ce.	Schmitz *et al.*, 1976 Schmitz, 1976/7, 1980	IAP, UCG, UNISINOS
GO	Hidrolina	GO-NI-49	co.	f. Paranaíba, t. Itaparica	10.750±300 (SI-2769)	ce.	Barbosa *et al.*, 1976/7, Schmitz, 1976/7, 1980	IAP, UCG, UNISINOS
GO	Caiapônia	CO-CP-10, 17	ap.	f. Paranaíba, t. Itaparica	posiz. mat. sim.	ce.	Schmitz, Barbosa, Miranda, ined.	IAP, UCG, UNISINOS
GO	Niquelândia	GO-NI-01, 02	ap.	tipol. Cocal, t. Itaparica	±10.600	ce.	Simonsen, 1975	UFG
MG	Pedro Leopoldo	Lapa Vermelha Emperaire	co.		11.680±500 (GIF) a 9.580±200 (GIF-3208)	ce.	Laming-Emp. *et al.*, 1975, Laming-Emp., 1979	M. Franco-Bras.
MG	Santana do Riacho	Abrigo Grande	co.		11.960±250 (GIF-5089) a 9.460±500	ce.	Prous, in Schmitz, Barbosa, Ribeiro, 1981a	UFMG
MG	Cerca Grande	Riparo 6	co.	compl. Lagoa Santa	9.720±128 (P-521) a 9.028±120 (P-519)	ce.	Hurt e Blasi, 1969	M. Americano-Bras.
SP	Rio Claro	Alice Boër	ap.		posiz. stratigr.	ce?	Beltrão, 1978	UFRJ
SP	Rio Claro	Tira Chapéu	ap.	Tira Chapéu	posiz. stratigr.	ce?	T. Miller, 1972	FFCLRC

Abbreviazioni:

UF: unità della Federazione o stati del Brasile: PI = Piauí; PE = Pernambuco; GO = Goiás; MG = Minas Gerais; SP = São Paulo; RJ = Rio de Janeiro.

Tipo di sito: co. = coperto; ap. = aperto; samb. = sambaquí.

Identificazione culturale: t. = tradizione; subt. = subtradizione; f. = fase; t. = tipologia; compl. = complesso.

Ambiente dominante: ca. = caatinga; ce. = cerrado; ma. = mata (foresta).

Datazione: BA = UFBa, Salvador; GIF = Gif-sur-Yvette, France; I = Isotopi, USA; MC = Monaco; N = Wako-shi, Saitama, Giappone; P = University of Pensilvania, USA; SI = Smithsonian Institution, Washington, DC; SPC = USP, São Paulo.

Istituzioni: FFCLRL = Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro, São Paulo; IAB = Instituto de Arqueologia Brasileira, Rio de Janeiro, RJ; IAP = Instituto Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo, RS; UCG = Universidade Católica de Goiás, GO; UFG = Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO; UFMG = Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG; UFRJ = Universidade Federal de Rio de Janeiro, RJ; UNISINOS = Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS; USP = Universidade de São Paulo, SP.

menti per attività specializzate, come luoghi per sacrifici o per la raccolta di minerali o vegetali, ed è probabile che la maggior parte degli accampamenti comprendesse attività multiple. L'assenza dei *sambaquí* può essere dovuta al fatto che essi furono sommersi durante l'ultima trasgressione marina che portò il mare al livello attuale.

Il regime alimentare di questi cacciatori e raccoglitori può essere studiato con una certa precisione nei ripari del sud-ovest di Goiás, dove i resti alimentari sono abbondanti e ben conservati. Gli animali cacciati sono delle più svariate specie e di tutte le grandezze, daini, cervi, tapiri, scimmie, formichieri, pangolini, tartarughe, lucertole, casuari, di cui si raccoglievano anche le uova, ogni tipo di uccelli e piccoli pesci. I molluschi sono completamente assenti in questo periodo, ma costituiranno l'alimento principale nel periodo seguente. Gli animali classificati sono tutti di specie oloceniche. La raccolta è attestata da noccioli di frutti, principalmente di palme.

Per la cattura della maggior parte degli animali non era necessaria un'arma specializzata, come la cuspide di freccia finemente lavorata, caratteristica, nella stessa epoca, dei cacciatori di grandi animali gregari nelle pianure americane del nord e del sud. Ciononostante, il cacciatore dell'altopiano conosceva le punte di freccia, che appaiono raramente nei rifugi, insieme a punte di osso, anche queste poco diffuse.

Per praticare la caccia degli animali del *cerrado* o della pianura era necessaria una trappola, un bastone, forse le *bolas* per la cattura dei casuari, ma soprattutto serviva l'abilità e la forza muscolare dell'uomo. Forse per queste ragioni i resti scheletrici di Lagoa Santa appartengono ad individui con i muscoli delle gambe estremamente sviluppati in conseguenza di movimenti di flessione, estensione e stiramento (Alvim *et alii* 1977).

La trasformazione delle materie prime, come la pietra, le pelli, le ossa, le corna, gli zoccoli, esigeva ugualmente pochi strumenti.

I manufatti più importanti e più frequenti nel contesto strumentale di questo orizzonte sono unifacciali. Nella maggioranza sono costituiti da lame, scheggiate mediante percussione e ritoccate per mezzo di percussione o pressione, utilizzate per tagliare, forare, raspare, lisciare, schiacciare e spezzare. Alcuni strumenti sono denticolati e levigati, ciò che indica una utilizzazione molto antica di questa tecnica nella preparazione dei manufatti litici.

Nelle aree dove l'ambiente è ricco e la materia prima minerale è abbondante, come nel sud-est di Goiás, i manufatti e gli scarti di lavorazione possono trovarsi a centinaia di migliaia anche in scavi relativamente limitati; dal loro esame si può ricostruire tutto il processo di fabbricazione, dal momento in cui le schegge vengono ricavate dal nucleo per essere poi ridotte di grandezza fino ad assumere la forma voluta. In generale gli oggetti sono grandi e ben lavorati. Nella regione di Lagoa Santa, al contrario, i manufatti non si possono quasi distinguere dagli scarti di lavorazione, a causa della cattiva qualità della materia prima.

Nel sud-ovest di Goiás, la quarzite utilizzata proviene direttamente dalle pareti dei ripari o da blocchi staccatisi dalla roccia; nei siti sulle colline, la materia prima è ricavata dalle pietre che ricoprono i rilievi e che derivano dalla decomposizione dell'arenaria in cui si trovano incrostate a filoni. In altre località generalmente la materia prima è scelta tra i ciottoli di trasporto fluviale.

Materia prima ugualmente molto importante sono le pelli, gli zoccoli, le ossa, i denti e le corna degli animali cacciati; per questo le ossa della cacciagione sono spezzate, tagliate, e spesso appuntite; le punte ricavate da ossa lunghe di piccoli animali, potrebbero essere state usate come cuspidi di armi da lancio per la caccia.

Nel clima temperato dell'altopiano, per una popolazione priva di rifugi appropriati, il rifornimento della legna era importante, ma non presentava difficoltà. In molte zone i ripari naturali sono numerosi e l'uomo li utilizzò intensamente tutte le volte che offrivano condizioni di abitabilità, una delle quali era la vicinanza dell'acqua. Sono documentati anche accampamenti all'aperto.

Per il tipo, la distribuzione e la quantità dei resti trovati negli accampamenti, possiamo concludere che i gruppi migranti erano piccoli, ciascuno composto probabilmente da qualche famiglia; essi si muovevano entro uno spazio con limiti molto imprecisi, dove certi rifugi sembrano essere serviti in particolare per il seppellimento ed altri per abitazione: questo spiegherebbe la concentrazione di sepolture in determinati siti e la loro assenza in altri, che invece presentano maggior spessore di ceneri di focolari, oltre a resti di pasto e ad industria litica.

I morti erano seppelliti in buche circondate e coperte di pietre, in posizione rannicchiata su un fianco, alle volte coperti di ocra. In altre zone, come a Lapa Vermelha (P.L.), è probabile che i morti fossero più semplicemente esposti all'aperto.

Non è ancora chiaro se questi primi abitanti dipingessero già le caverne e i ripari, come avrebbero fatto più tardi i loro discendenti, o come i loro contemporanei nelle pianure argentine.

La mancanza di pubblicazioni sulle ricerche recenti non permette una visione sufficientemente dettagliata e sicura degli aspetti culturali di questo periodo. L'impressione generale è quella di una cultura abbastanza omogenea, basata sulla caccia e sulla raccolta generalizzata in un ambiente povero, che permette la sopravvivenza di gruppi di-

spersi e molto mobili, la cui vita gli archeologi dovranno ricostruire nei prossimi decenni.

La fig. 1, con la distribuzione della vegetazione alla fine del Pleistocene, indica altresì i principali siti archeologici di questo periodo.

Il periodo di transizione: le culture tra 9.000 e 7.000 anni fa

La temperatura generale di questo periodo era calda, con umidità oscillante e localmente diversificata, che produsse un'espansione della vegetazione e una riduzione della disponibilità di selvaggina.

Con il ritiro della corrente fredda delle Falkland, che toccava gran parte della costa brasiliana, e con l'espansione della corrente calda del Brasile, le acque litoranee devono essere state più calde, favorendo la moltiplicazione dei molluschi che costituiranno una nuova risorsa per l'uomo. Il livello del mare più caldo cominciò a crescere, tuttavia senza raggiungere ancora quello attuale (Ab' Saber 1977; Bigarella 1971).

Tutto ciò caratterizza questo momento come periodo di passaggio da una fase calda e secca ad una fase calda ed umida.

Nel clima del sud-ovest di Goiás si hanno tre momenti probabilmente più secchi di oggi, alternati a momenti più umidi, la cui intensità va aumentando verso l' " ottimo climatico ". Durante la fase secca, si nota una modificazione accentuata e rapida nel tipo di alimentazione, nella tecnologia e negli insediamenti. Molluschi terrestri o di acqua dolce cominciano a rivestire un ruolo molto importante e la frutta appare in grande quantità a fianco di una cacciagione molto ridotta. Di conseguenza, gli strumenti di pietra raffinati del periodo precedente scompaiono e sono sostituiti da altri meno rifiniti, più piccoli e prodotti con altre tecniche. Oltre alla pietra, si utilizzano come materia prima anche conchiglie e ossa. Gli strati di cenere dei focolari accesi nei ripari aumentano di spessore ed estensione, indicando o un più prolungato tempo di occupazione o un maggior numero di occupanti; diventano più frequenti anche le sepolture. In questa regione non si trovano più accampamenti all'aperto, ma altrove, come nel Pernambuco e nel San Paolo, essi proseguono come nel periodo precedente.

Anche se i manufatti sono ancora per lo più unifacciali, nei siti sulle colline e nei ripari di Bom Jardim, nel Pernambuco, si cominciano a fabbricare belle punte foliate bifacciali in quarzo ialino, che potrebbero essere state usate come punte di frecce in un nuovo tipo di caccia.

Mentre i molluschi appaiono in maggior quantità nei siti dell'interno, come si può verificare nei rifugi di Goiás e di Minas Gerais, sul litorale si sviluppano i primi raccoglitori specializzati, i cui resti sono conosciuti come *sambaquí*.

A questa epoca sembrano appartenere anche le prime pitture rupestri brasiliane databili. Esse appaiono negli stati di Minas Gerais e di Piauí ed appartengono alla tradizione naturalistica.

Il rituale del seppellimento non viene modificato, ma, accanto alle sepolture, riunite in siti che possiamo chiamare ripari-necropoli, cominciano a moltiplicarsi seppellimenti anche in ripari destinati all'insediamento. I morti continuano ad essere seppelliti rannicchiati e adagiati su di un fianco, generalmente il sinistro. Vicino al morto può trovarsi ocra, o anche collane di piccoli semi talvolta utilizzate come cinture.

La quantità dei siti non sembra essere aumentata ed il popolamento è ancora molto sparso. Il ricorso ai frutti ed ai molluschi, di terra, di acqua dolce e di mare, sembra indicare che le risorse alimentari disponibili forse erano diminuite o almeno erano diversamente dislocate.

Si ha l'impressione che la cultura si stia diversificando o regionalizzando, in cerca di un miglior adattamento alle risorse locali, ma i dettagli non possono essere ancora descritti e valutati e appariranno chiaramente solo nel periodo seguente.

L' " ottimo climatico ": le culture tra 7.000 e 4.000 anni fa

Tra 7.000 e 4.000 anni fa, la temperatura arrivò al punto più alto dell'Olocene, il cosiddetto " ottimo climatico ". L'ambiente generale diventa umido.

Nel sud-ovest di Goiás l' "ottimo climatico" è caratterizzato da una umidità molto più intensa, distribuita in due momenti intercalati da un intervallo leggermente più secco (Schmitz 1980).

La vegetazione si espande in modo straordinario, creando foreste, spostando e dilatando il *cerrado* e riducendo la *caatinga* almeno fino ai limiti attuali. Parallelamente, il livello del mare si innalza di alcuni metri rispetto all'attuale (Bigarella 1971).

Si hanno perciò maggiori risorse nelle pianure litoranee e probabilmente in certi luoghi della terraferma, ma, d'altro lato, diventa più difficile la permanenza nelle aree tradizionali, già densamente popolate, che risultano ora meno adeguate alla sopravvivenza o perfino inospitali.

Notiamo così che diversi rifugi utilizzati intensamente nel periodo precedente vengono completamente abbandonati, probabilmente perché la vegetazione si è trasformata in foresta (nel sud del Piauí, di Pernambuco, di Minas Gerais e di Goiás), o perché la costruzione di ripari artificiali, eretti con materiali deperibili, dispensa dalla ricerca del riparo naturale. I ripari, ora abbandonati, saranno rioccupati alcuni millenni più tardi da gruppi di agricoltori.

14000 – 7000 ANNI FA : AMBIENTI NATURALI (AB' SABER) E AREE ARCHEOLOGICHE.

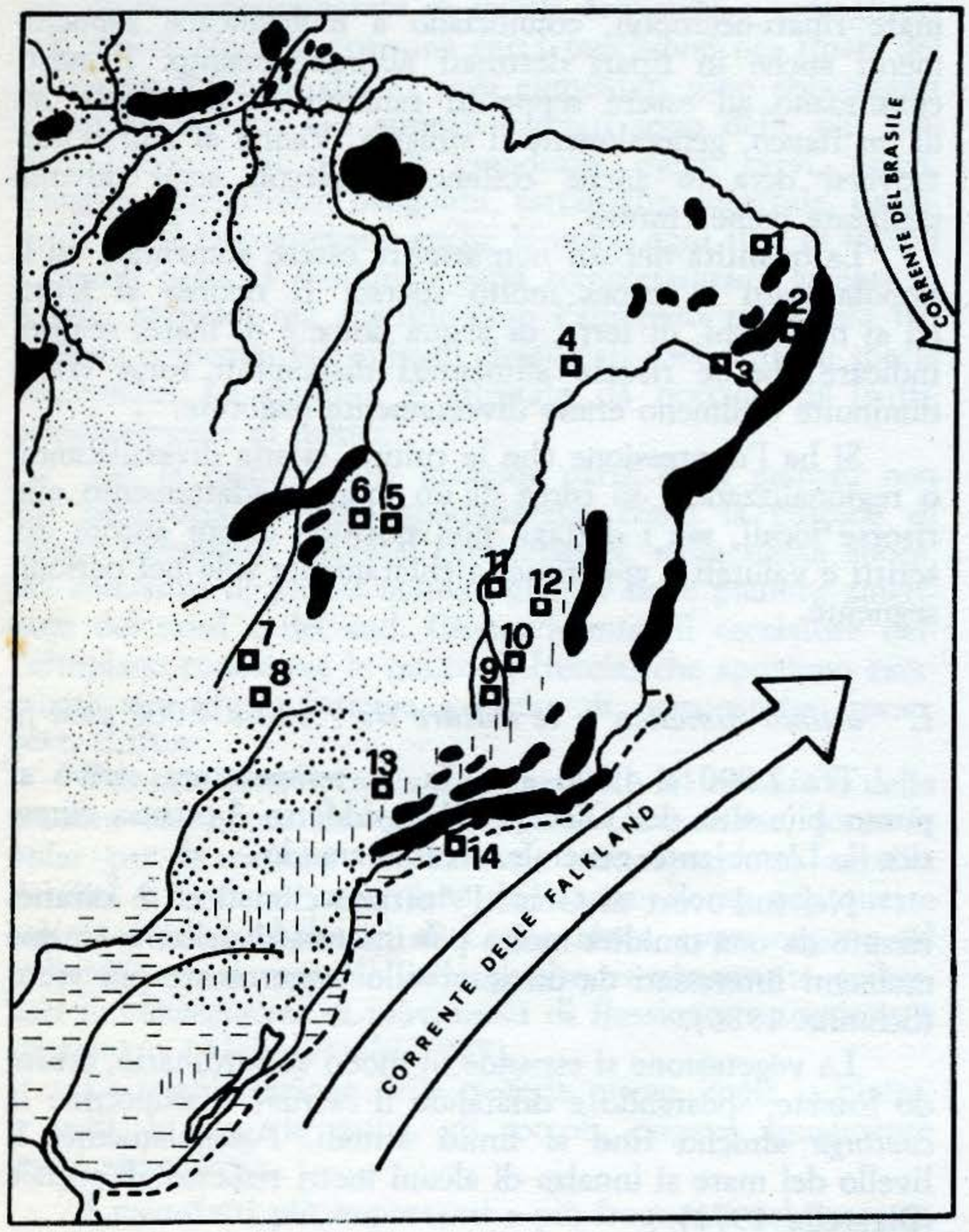


Fig. 1 — 1. Rio Açu (Rio Grande do Norte); 2. Bom Jardim (Pernambuco); 3. Petrolândia (Pernambuco); 4. São Raimundo Nonato (Piauí); 5. Niquelândia (Goiás); 6. Hidrolina (Goiás); 7. Caiapônia (Goiás); 8. Serranópolis (Goiás); 9. Lagoa Santa (Minas Gerais); 10. Serra do Cipó (Minas Gerais); 11. Varzelândia (Minas Gerais); 12. Montes Claros (Minas Gerais); 13. Rio Claro (São Paulo); 14. Baixada Santista (São Paulo).

7000 – 4000 ANNI FA : AMBIENTI NATURALI ATTUALI E AREE ARCHEOLOGICHE.

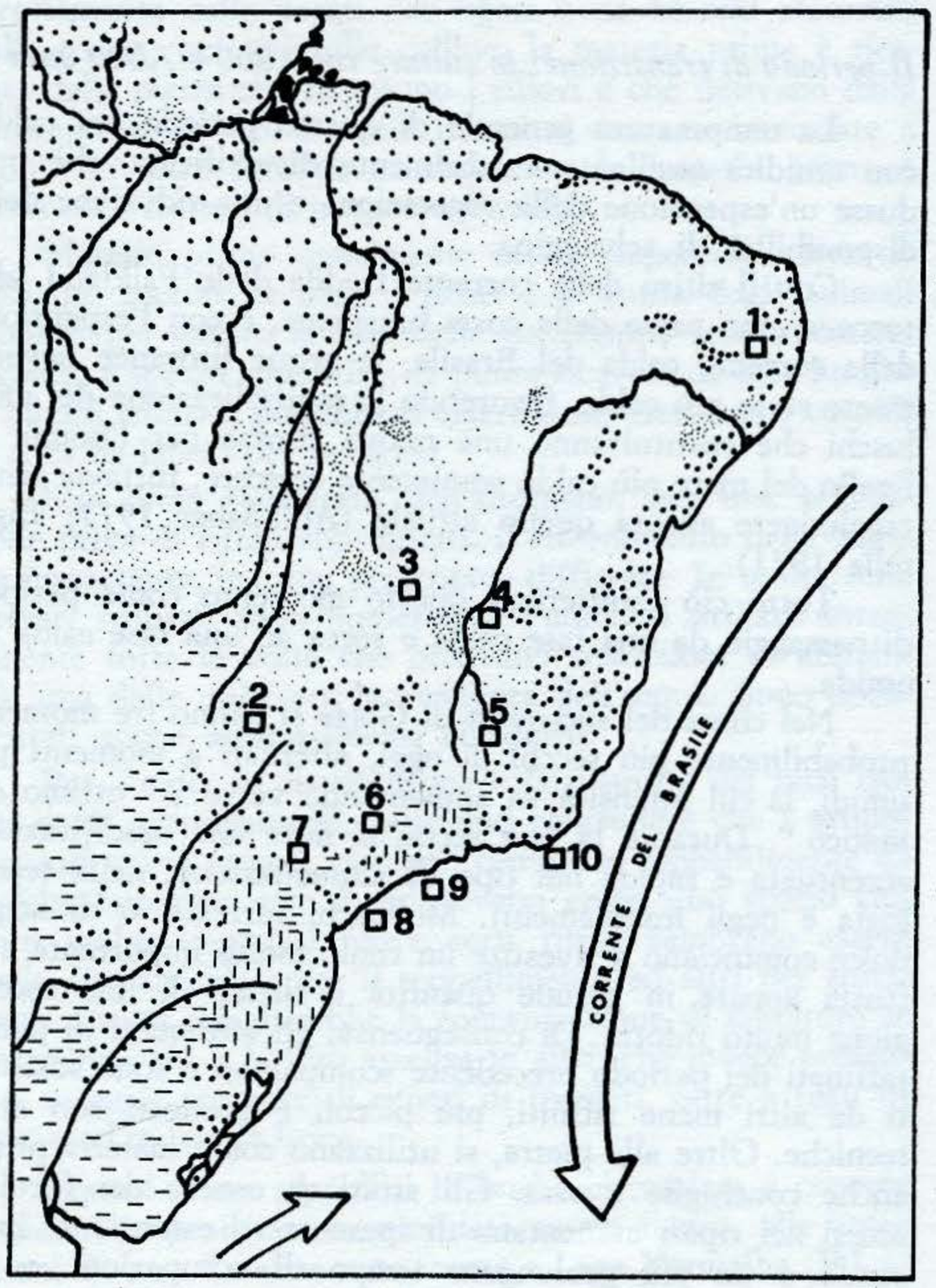


Fig. 2 — 1. Bom Jardim (Pernambuco); 2. Serranópolis (Goiás); 3. Formosa (Goiás); 4. Varzelândia (Minas Gerais); 5. Regione di Lagoa Santa (Minas Gerais); 6. Rio Claro (São Paulo); 7. Piraju (São Paulo); 8. Iguape-Cananeia (São Paulo); Cubatão (São Paulo); 10. Cabo Frio (Rio de Janeiro).

Anche se i dati pubblicati sono ancora scarsi, si nota tuttavia che la precedente cultura va esaurendosi e al suo posto sta nascendo lentamente un mosaico di nuove culture differenziate. Si ha l'impressione che l'orizzonte dei manufatti unifacciali lasci il posto, dopo una interruzione, a manufatti che includono bifacciali leggeri (usati come punte di armi da lancio) o pesanti (usati come asce o strumenti da taglio), eseguiti secondo tradizioni locali diversificate.

In Pernambuco, nella continuazione della subtradizione *Bom Jardim*, appaiono punte peduncolate, mentre la fase *Paquevira* sviluppa manufatti denticolati. Nello stato di San Paolo, nel sito di Alice Boër, appaiono molto presto punte con peduncolo arrotondato o ristretto e foliati bifacciali. Molto più tardi, nel sito Camargo 76, si sviluppa una industria molto rifinita, che comprende manufatti bifacciali e punte peduncolate, ma simultaneamente a questa, nelle vicinanze, continuano ad esistere industrie apparentemente senza punte.

Anche in Minas Gerais (Santana do Riacho ed altre località) appaiono punte peduncolate tra 5.000 e 4.000 anni fa.

Non è stato ancora studiato il cambiamento del modo di vita dei gruppi dell'interno. Certi elementi, come il tipo di seppellimento e la pittura di tradizione naturalistica, permangono invariati, ma accanto a quest'ultima compare la tradizione geometrica o simbolista.

Mentre la tradizionale cultura dell'interno, accentrata nei ripari, si va esaurendo, sul litorale di San Paolo e del Paraná, in terreni recenti, tra la Serra do Mar e la spiaggia, lungo le baie, canali, laghi e fiumi anastomizzati, si sviluppa una nuova forma di sussistenza basata sulla raccolta dei molluschi, destinata a durare per millenni come uno dei sistemi più efficienti per la sopravvivenza di una popolazione di cacciatori.

Le testimonianze più antiche di questi provengono dalle zone tra San Paolo ed il Paraná, da dove più tardi si diffusero verso il sud e verso il nord.

Lo sviluppo di questi gruppi sul litorale sembra corrispondere allo iato osservato nel popolamento dell'interno, ma non conosciamo la relazione tra i due fenomeni. Non sappiamo se, anteriormente ai *sambaquí* conosciuti, ve ne siano stati altri più antichi, distrutti dall'aumento del livello del mare, prima e durante l'Altitermale. Non sappiamo neanche se la raccolta dei molluschi fosse una attività predominante ed annuale degli abitanti del litorale, oppure una attività stagionale e complementare delle popolazioni che si trasferivano dalla costa verso l'interno e viceversa.

L'ambiente in cui si stabilirono questi gruppi forse all'inizio era più arido di oggi; al tempo del loro massimo sviluppo, tuttavia, doveva essere composto da formazioni litoranee caratterizzate da pantani e lagune, con giuncheti ed altre vegetazioni palustri nelle aree più basse, e foresta chiusa nei punti più alti della costa e sui fianchi delle montagne.

I *sambaquí* contengono non solo residui alimentari e di industrie litiche, ma anche resti di capanne di materiale deperibile e sepolture.

Gli insediamenti, costruiti vicino all'acqua, mostrano una certa stabilità, come i grandi ripari dell'interno, perché le risorse erano abbondanti, rinnovabili e probabilmente diversificate. Generalmente i siti erano occupati per alcuni secoli. In questo tempo relativamente breve si produceva una quantità di rifiuti molto maggiore di quella trovata nei ripari o in altri siti, in parte a causa del volume rappresentato dalle conchiglie. Producendo zone più asciutte sui margini delle aree lagunari, l'accumulo di conchiglie ed altri rifiuti migliorava le condizioni di abitabilità e permetteva di identificare il sito anche a distanza.

Le capanne erano situate sul *sambaquí* ed i morti erano seppelliti all'interno dello stesso.

Gli alimenti provenivano dall'acqua (molluschi, crostacei, pesci e mammiferi marini) e anche dalla terra (cacciagione o frutta): tuttavia di solito predominavano le risorse marine e, all'inizio, i molluschi.

Come sottoprodotti della raccolta e della caccia, venivano usate diverse materie prime: conchiglie, ossa, denti, corna, pelli. Più difficili da trovare erano i minerali, sia per la distanza che per la cattiva qualità, dato che la Serra do Mar è di natura cristallina; ma i fiumi trasportavano ciottoli che potevano servire allo scopo. Materia prima vegetale era facilmente reperibile lungo il litorale e nella foresta sui fianchi delle montagne.

Negli stessi luoghi esistevano grandi quantità di granchi e di altri crostacei, anche essi facili da catturare. La tecnica della pesca dei gruppi dell'interno probabilmente si perfezionò con il passar del tempo, in modo da diventare importante per gli abitanti dei *sambaquí* verso l'inizio della nostra era. La caccia e la raccolta di frutti non ebbero probabilmente bisogno di grandi adattamenti, e restarono attività secondarie fino a circa cinque millenni fa.

I manufatti di pietra più importanti nello strumentario degli abitanti del *sambaquí* erano le asce, che potevano essere scheggiate, semilevigate o levigate; la levigatura della pietra è una tecnica molto antica, probabilmente perché più adatta della scheggiatura per modellare basalti, graniti e gneiss. Una grande quantità di pietre erano utilizzate quasi senza modificazioni, come schiaccianoci, incudini per scheggiatura, percussori, pesi per reti, per ami o per ancore.

Oltre all'industria litica vi è una grande quantità di manufatti di osso: punte, aghi, perforatori, ornamenti, recipienti di osso di balena; allo stesso modo erano usati i denti,

Quadro II: Culture da 9.000 a 7.000 anni fa

UF	*Località*	*Sito*	*Tipo*	*Identif. cult.*	*Datazione (anni fa)*	*Amb. dom.*	*Fonti*	*Istituzione*
PI	S. Raimundo Nonato	Ripari	co.		8.080±170 (GIF-4925) a 7.640±140 (GIF-4928)	ca.	Guidon, in Schmitz, Barbosa, Ribeiro, 1981a	M. Franco-Bras.
PE	Bom Jardim	Chã do Caboclo	ap.	subt. B. Jardim, t. Itaparica	8.100±135 (MC-1042) a 7.125±140 (MC-1027)	ca.	Laroche, 1975 Laroche *et al.*, 1977	Gin. Pernambucano
PE	Bom Jardim	Pedra do Caboclo	co.	subt. B. Jardim, t. Itaparica	8.400±200 (MC-1003)	ca.	Laroche, 1970, 1975 Laroche *et al.*, 1977	Gin. Pernambucano
PE	Petrolândia	Gruta do Padre	co.	f. Itaparica, t. Itaparica	7.580±410 (SI-544)	ca.	Calderón 1969	UFBa
GO	Serranópolis	GO-JA-01, 02, 03, 14, 20	co.	f. Serranópolis	9.020±70 (SI-3697) a 7.250±95 (SI-3693)	ce.	Schmitz *et al.*, 1977 Schmitz, 1976/7, 1980	IAP, UCG, UNISINOS
MG	Pedro Leopoldo	Lapa Vermelha Emperaire	co.		posiz. stratigr.	ce.	Laming-Emp., 1979 Laming-Emp. *et al.*, 1975	M. Franco-Bras.
MG	Santana do Riacho	Abrigo Grande	co.		posiz. stratigr.	ce.	Prous, in Schmitz, Barbosa, Ribeiro, 1981a	UFMG
MG	Unaí	Abrigo do Gentio	co.	f. Paracatu	8.620±110 (SI-3210) a 7.275±150 (SI-2372)	ce.	Dias 1976/7	IAB
MG	Unaí	Lapa da Foice	co.		±8.000		Dias, in Schmitz, Barbosa Ribeiro, 1981a	IAB
MG	Montes Claros	Lapa Pequena	co.		8.240±160 (Birm-868) a 7.590±100 (Birm-909)	ca?	Bryan e Gruhn, 1978	Univ. Alberta
SP	Rio Claro	Alice Boër	ap.		posiz. stratigr.	ce?	Beltrão, 1978	UFRJ
SP	Rio Claro		ap.	f. Monjolo Velho, t. Ipeúna	posiz. stratigr.	ce?	T. Miller, 1972	FFCLRC
RJ	Itaipu	Camboinhas	samb.		7.958±224 (USP)		Kneip *et al.*, 1981	UFRJ, USP
SP	Santos	Maratuá	samb.		7.803±3.000 (GIF) a 7.327±1.300 (GIF) o 3.865±95 (I-9185)		Emperaire e Laming, 1956; Garcia, 1979	M. Franco-Bras.

le conchiglie erano utilizzate per la confezione di ornamenti, come lisciatoi e come recipienti. L'utilizzazione di ossa e conchiglie risulta più intensa sul litorale di San Paolo che nelle aree più meridionali, forse perché le materie prime minerali non erano abbondanti o adatte.

Tra i prodotti artistici rinvenuti nei *sambaquí*, si distinguono piccole sculture zoomorfe in pietra e osso, denominate " zooliti " quando sono di pietra, e " zoostei " quando sono di osso. La loro origine sembra collocarsi tra Santa Catarina e il Paraná e la loro maggior diffusione si verifica nel periodo di massimo sviluppo dei raccoglitori del litorale (Prous 1977). Resti di ornamenti per il corpo sono abbondanti nelle sepolture: si tratta di collane, cinture, braccialetti, ciondoli generalmente di osso o di conchiglia, elementi di osso da introdurre nel labbro, ecc.

Il seppellimento avveniva in fosse, con i corpi rannicchiati, molte volte coperti di ocra e accompagnati da offerte funebri.

La presenza di decine di sepolture in uno stesso *sambaquí*, che doveva avere una popolazione ridotta, fa pensare o a una certa stabilità, o a una grande frequenza nella rioccupazione dello stesso sito. Per evitare il rischio di un rapido esaurimento delle risorse, il gruppo che abitava in un *sambaquí* non poteva essere composto che da poche famiglie, la cui stabilità era possibile per la rapida rinnovabilità delle risorse alimentari. La lunga durata della cultura degli abitanti dei *sambaquí* è dovuta probabilmente all'estensione delle lagune, che permisero di occupare centinaia di chilometri del litorale meridionale.

Verso la fine del periodo che stiamo considerando, sul litorale di Rio de Janeiro gruppi di raccoglitori si orientano verso un rifornimento più generalizzato, con raccolta di molluschi e crostacei, pesca, caccia, ricerca di frutti terrestri, in aree un poco lontane dal mare, creando la tradizione *Itaipu*. Ma lo stile di vita del raccoglitore litoraneo offrirà alle popolazioni ancora duemila anni di sicurezza, per essere poi lentamente sostituito prima dalla pesca più intensiva e subito dopo da altri modelli di vita più " moderni ".

Durante l' " ottimo climatico ", oltre ai differenti adattamenti che abbiamo osservato, e la cui origine è dovuta più all'inventiva dei singoli gruppi che non a stimoli esterni, si osservano due elementi chiaramente estranei: sul litorale del Pará, alla frontiera nord della regione, ha inizio, alla fine del sesto millennio, la tradizione ceramica *Mina* (Correa e Simões 1971) che presumibilmente arriverà all'altopiano alcuni millenni più tardi. Nella stessa epoca, in mezzo ai raccoglitori di Minas Gerais, compaiono ripetutamente resti di mais (Dias e Prous, in Schmitz, Barbosa e Ribeiro 1981b). In ogni modo, durante l' " ottimo climatico ", la vecchia tradizione di cacciatori e raccoglitori generalizzati cercò nuove soluzioni, molto più localizzate, che avrebbero permesso loro di sopravvivere nell'ambiente modificato.

La fig. 2, con la distribuzione della vegetazione all'inizio dell'Olocene, indica anche i principali siti archeologici di questo periodo.

I pittori dei ripari

I popoli cacciatori delle zone aride del Brasile, a partire da un momento risalente a circa 8.000 anni fa, conservarono tradizioni di pittura molto caratteristiche per le figure rappresentate e la maniera di rappresentarle.

Le pitture si trovano con più frequenza in ripari o su grandi pareti rocciose, talvolta su rocce isolate, quasi sempre in luoghi riparati, ma luminosi e aperti. Il più delle volte il sito conserva tracce di occupazione temporanea; raramente sembra essere servito come insediamento permanente.

Generalizzando, è possibile distinguere due tradizioni di pittura rupestre: una essenzialmente naturalistica, l'altra prevalentemente simbolistica, anche se finora non abbiamo potuto separarle perfettamente, né indicare con precisione la loro durata e diffusione. La tradizione naturalistica si presenta con maggior espansione e antichità, potendo risalire a 6.000 o 8.000 anni fa. E' possibile che, come in altri paesi americani, si dimostri coeva con i primi insediamenti. Essa sembra essere durata fino alla scoperta dell'America o anche più tardi.

La tradizione è caratterizzata da raffigurazioni di animali, uomini, oggetti e in alcuni casi anche segni, generalmente in colore rosso. Le figure possono essere rappresentate piene, a solo contorno, o riempite con puntini. Possono coprire superfici intere o formare piccoli raggruppamenti, con scene o semplici accostamenti in cui è difficile trovare un senso apparente. Gli animali rappresentati sono pesci, tartarughe, armadilli, lucertole, uccelli di svariate specie, daini, cervi, tapiri, formichieri, scimmie, felini ecc., raffigurati in varie pose, fermi, in corsa o mentre saltano. Le figure umane in generale sono rare, piccole e molto stilizzate, mentre quelle degli animali generalmente sono abbondanti, più grandi e rese più naturalisticamente. La rappresentazione di oggetti isolati è rara, ma in associazione con le figure umane si possono vedere ornamenti, armi, utensili, recipienti di vario tipo, utili per visualizzare lo stile di vita di questi gruppi umani.

Le rappresentazioni di scene non sono abbondanti e molte volte è necessario cercarle in mezzo ad un groviglio di semplici accostamenti: animali con i cuccioli, animali in gruppo; scene con figure umane: gruppi di uomini che recano armi e con pennacchi sulla testa che inseguono un cervo e i suoi cerbiatti, o raffigurati mentre si arrampicano

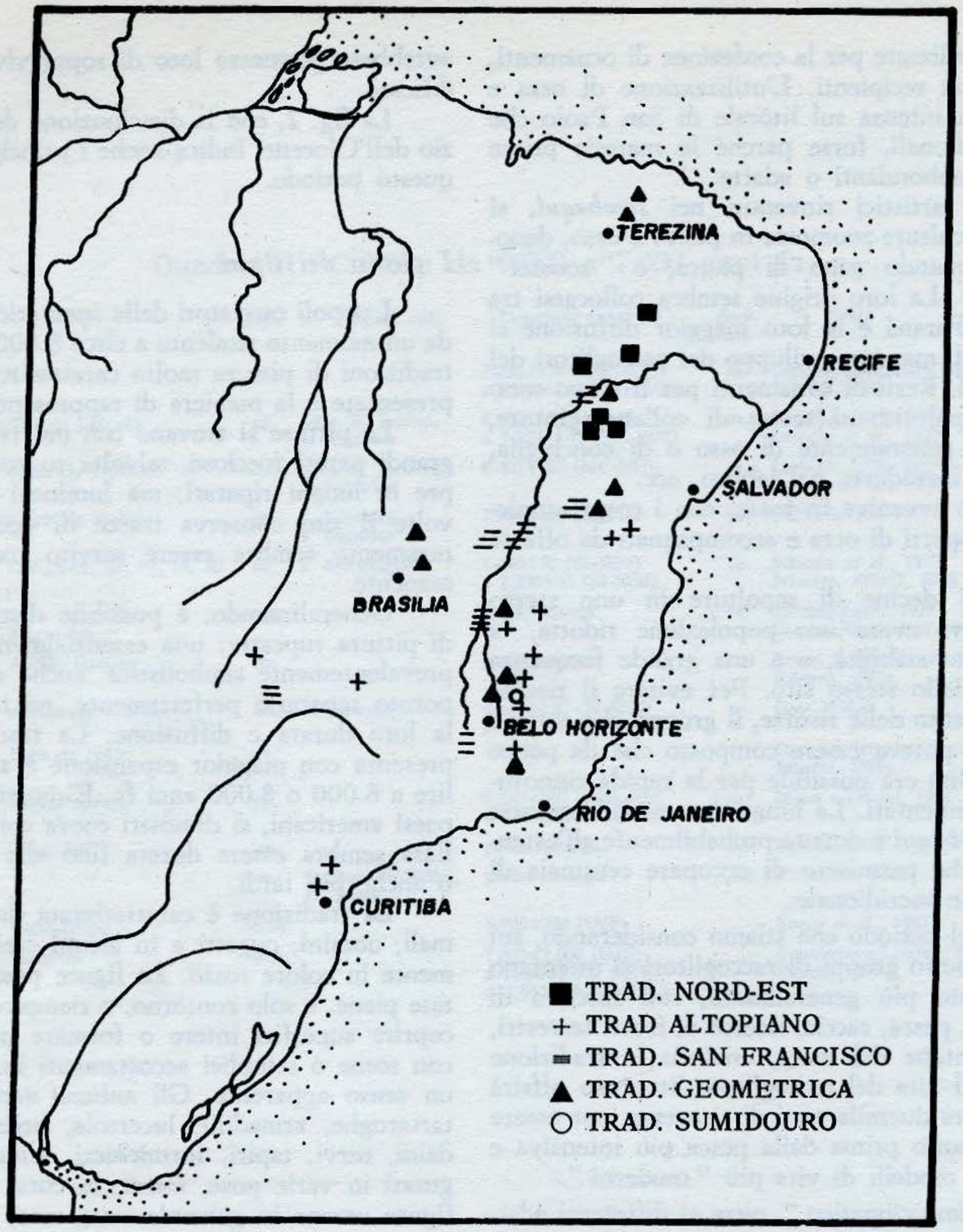


Fig. 3 — Tradizioni della pittura rupestre del Brasile, secondo gli schemi di Guidon e Prous, presentati nel III Seminario Goiano di Archeologia (Schmitz, Barbosa, Ribeiro 1980).

Nella « grande tradizione » naturalistica realistica:

Tradizione nord-est (Guidon); rappresentata da figure antropomorfe, zoomorfe e fitomorfe e rare figure geometriche, con cacce, danze, parto, lotta e figurazioni simboliche; colore rosso. Presente nel sud del Piauí (« stili » *Varzea e caracol*), al nord di Bahía (fasi *Jaboticaba, Orobó, Irecé*), nel Pernambuco occidentale e a Ceará (municipio di Aracati).

Tradizione Altopiano (Prous): rappresentata soprattutto da figure zoomorfe; poche figurazioni geometriche; non scene articolate, ma solo accostamenti di elementi; colore rosso. Diffusa nell'altopiano di Minas Gerais a est del São Francisco e nel triangolo di Minas Gerais (« stili » *Cerva Grande, Jequitinhonha* e *Cabral*), nell'altopiano di Bahía ad est del São Francisco (fasi *Itacira* e *Ituruçu*), in Goiás (insieme stilistico di Caiapônia), nello stato di San Paolo (comuni di Itararé e Itapeva) e nel Paraná (valle del Tibagi).

Nella « grande tradizione » naturalistica stilizzata:

Tradizione San Francisco (Prous e Guidon): figure zoomorfe ed antropomorfe stilizzate; dominano le figure geometriche, assenti le scene; policromia. Presente negli stati di Minas Gerais (« stili » *Caboclo* e *Januária*), Bahía (fase *Maniaçu*), Goiás (insieme stilistico di *Serranópolis*).

Nella « grande tradizione » geometrica:

Tradizione geometrica (Guidon): figure geometriche (presenti raramente lucertole e uccelli); policromia. Appare nel Piauí (Sete Cidades e comuni del nord), in Minas Gerais (*Tradizione Sumidouro*), in Bahía (fasi *Sincorá* e *Mucugê*), in *Goiás* (insieme stilistico di *Formosa*).

su alberi, scherzano, amano, partoriscono, partecipano a cerimonie, o semplicemente riposano su amache o canoe.

La tradizione simbolistica è stata meno studiata e potrebbe essere posteriore od anche contemporanea. Si caratterizza per il suo riempire gli spazi con segni altamente stilizzati.

Assieme alle pitture si possono incontrare petroglifi sotto forma di segni o di rappresentazioni naturalistiche. La simultaneità delle figurazioni non è sempre facile da stabilire.

Non si sa nulla del significato di queste rappresentazioni. Mentre alcune scene sembrano testimonianze " storiche " di avvenimenti particolari, come la caccia di un cervo con i suoi cerbiatti, altre sembrano scene di vita quotidiana; a volte si ha l'impressione che gli abitanti dipingessero le pareti semplicemente perché non rimanessero spoglie.

E' certo che la pittura significava molto per i suoi creatori, dal momento che fu continuata per millenni, e rispettata in modo tale che raramente si trovano figure sovrapposte, anche se qualche raffigurazione fu completata attraverso molte generazioni. In esse si trova registrata parte della loro storia sociale e della loro cultura.

Recentemente Lautaro Nuñez (Primeras Jornadas de Arte Rupestre, San Luiz, Arg., 1978) ha avanzato l'ipotesi che i geoglifi ed i petroglifi del deserto di Atacama costituissero una specie di segnaletica, specialmente per percorsi attraverso luoghi disabitati. Se applicassimo l'idea, già anteriormente suggerita da altri (per esempio da Baldus 1937) che le pitture sono indicatrici di luoghi nelle vaste e uniformi aree dell'altopiano brasiliano, forse faremmo un passo in avanti nella comprensione del loro significato. In questa ottica, chiunque avrebbe potuto identificare senza dubbio possibile la parete rocciosa delle arare come quella « dove i morti devono essere seppelliti », o il rifugio del tapiro, « dove si trova eccellente quarzite », o la caverna delle croci, « dove c'è caccia all'inizio delle piogge » e così via. Per la trasmissione di messaggi del genere sarebbe bastata una figura isolata o anche un agglomerato di figure senza un significato apparente.

In linea generale, la tradizione dell'arte rupestre brasiliana coincide con l'area secca e con una vegetazione di *cerrado* e di *caatinga*. Attualmente si conoscono pitture dal nord del Paraná fino a Roraima, dall'Oceano Atlantico fino all'interno del Mato Grosso, ma il centro sembra trovarsi nelle aree più secche attorno al fiume São Francisco e nell'alto Paraná, dove si trovano centinaia di siti.

Da un luogo all'altro, è possibile osservare variazioni tanto nel contenuto quanto nella forma della rappresentazione.

Per lo stato di Bahía, Calderón (1970; 1971) stabilisce due tradizioni, ciascuna con varie fasi.

La *Tradizione Realistica*, o *Naturalistica*, è caratterizzata dalla intenzione di riprodurre uomini, animali e piante con il massimo rigore permesso dalla abilità tecnica dei suoi autori. Dominano le tonalità del rosso, raramente il bianco. La tradizione è divisa in 5 fasi: *Irecê*, *Jaboticaba*, *Orobó*, *Itacira*, *Itiruçu*.

La *Tradizione Simbolistica* è caratterizzata da manifestazioni di carattere astratto o grossolanamente figurativo, come circoli, spirali, disegni lineari abbastanza complicati, zampe di casuario e di altri uccelli, linee di puntini, angoli, losanghe, quadrati, frecce, greche, labirinti e forse alcune maschere. I colori usati sono il rosso, il marrone, il giallo, il bianco ed il nero. Sono identificabili due subtradizioni: una più primitiva, in cui i disegni non sono ripetitivi e non hanno l'intenzione di trasmettere immagini complesse o estese; un'altra, in cui gli elementi si ripetono formando greche o composizioni lineari complesse. All'interno di questa tradizione sono state identificate tre fasi: *Macugê*, *Sincorá* e *Manciaçu*.

Per lo stato di Minas Gerais, Prous (1980) ha raggruppato, sotto la denominazione di " tradizioni ", insiemi che inglobano episodi con un minimo di caratteristiche comuni: all'interno delle tradizioni, individua degli " stili ", con cui intende gruppi di raffigurazioni con un maggior numero di caratteristiche comuni; infine, all'interno degli " stili ", stabilisce *facies* che isolano un minor numero di esempi basandosi su criteri più sottili, frequentemente di ordine tecnico o quantitativo.

La *Tradizione dell'Altopiano* è caratterizzata dalla predominanza di figure zoomorfe: è costante il daino, frequentemente associato al pesce. Molte altre categorie di animali possono essere presenti. Esiste anche una quantità variabile di segni costituiti da linee e/o punti. La bicromia manca quasi completamente, benché in alcuni siti compaiano animali con i contorni di colore diverso; gli animali sono quasi sempre di profilo. Questa tradizione è particolarmente ben rappresentata nelle zone montagnose legate alla Serra do Espinhaço, ma si stende molto oltre, verso l'alto São Francisco, il Triangolo di Minas, il nord di San Paolo ed il nord del Paraná (Laming e Emperaire 1956; Blasi 1972). La tradizione si divide in tre " stili ": *Cerca Grande* (con le *facies Samambaia, Ballet* e *Santana do Riacho*), *Jequitinhonha* e *Cabral*.

La *Tradizione São Francisco* è caratterizzata dalla presenza significativa di figure bi- o policrome. Dominano le forme angolate; le figure zoomorfe, presenti in quantità variabile, includono principalmente rettili-quadrupedi visti *en plongée*, serpenti e pesci, trattati differentemente da

quelli dell'altopiano. Impressiona soprattutto la mancanza quasi assoluta di daini. Le figure antropomorfe sono più frequenti che nell'altopiano, ed eseguite con tecniche diverse per ogni regione e, in alcuni casi, in funzione del periodo cronologico. La tradizione si divide in due stili: *Caboclo* e *Januária* (con la *facies Montalvânia*).

La *Tradizione Sumidouro* è caratterizzata dalla presenza esclusiva di segni geometrici filiformi, a puntini o piccoli segmenti, di forma molto semplice. La quasi totalità delle rappresentazioni è costituita da un allineamento di piccoli segmenti, poco più alti che larghi, il cui colore sembra frequentemente essere stato steso con il dito. Questi allineamenti possono essere monocromatici (rossi), o di vari colori (rosso, nero, giallo e bianco), con alternanze ritmiche. Gli altri segni sono generalmente limitati ad una linea più grande con segmenti trasversali.

Per la località di São Raimundo Nonato, al sud del Piauí, Guidon (1975) ha stabilito uno " stile " generale chiamato *Varzea Grande*, che è caratterizzato da rappresentazioni naturalistiche con figure zoomorfe, antropomorfe e fitomorfe, oltre che da segni e rare figure geometriche. Tra gli animali, alcuni, presenti in quasi tutti i siti, appaiono in grande quantità in ciascuna parete, come i cervidi e i casuari; altri sono del pari generalmente presenti, ma in numero minore, come l'armadillo, il giaguaro, la lucertola ed il rospo; sono anche raffigurati il capivara, il coati, roditori, pesci, la cicogna, l'iguana, serpenti, uccelli, la tartaruga di terra, il formichiere, scimmie, il *carará* (un palmipede brasiliano) e forse anche un trampoliere. All'interno di questo " stile " generale esistono quattro zone: Serra da Capivara, Serra Branca, Gongo, Serra Nova, con tradizioni locali molto distinte, differenti nei dettagli tecnici, nella maniera di rappresentare gli esseri umani e nei soggetti dei dipinti.

Per il Goiás, regione di Serranópolis, Schmitz ed altri (1977) illustrano un insieme stilistico rappresentato da figure zoomorfe, antropomorfe e segni, con predominanza del colore rosso; i segni a volte sono bicolori, rossi e gialli. Tra gli animali sono frequenti i quadrupedi (rettili) visti *en plongée* (lucertole, armadilli, tartarughe), gli uccelli (casuari, pappagalli ed altri); sono invece praticamente assenti i daini. Si tratta in generale di semplici incisioni. Esistono somiglianze con la *Tradizione São Francisco*.

Nella regione di Caiapônia (Goiás) Schmitz, Barbosa, Miranda (ined.) hanno studiato un insieme, dove predominano le rappresentazioni zoomorfe di daini, pesci, scimmie, tapiri e numerose figure antropomorfe in movimento. In alcuni rifugi sono predominanti i segni, ma differenti da quelli della regione di Serranópolis. Il colore maggiormente utilizzato è il rosso; molto raramente compare la bicromia. Sopra le pitture sono incisi segni semplici, a loro volta dipinti in carminio. Questo insieme ha molte somiglianze con rappresentazioni naturalistiche del Piauí, Minas Gerais e Bahía.

Nella regione di Formosa e in Sete Cidades, nel Piauí, appare quella che Calderón chiama la *Tradizione Simbolistica* (Mendonça de Souza *et alii* 1977).

Nello Stato del Mato Grosso, sono testimoniati due gruppi di pitture di tipo naturalistico: a Santana da Chapada, Baldus (1937) ha scoperto, nella c.d. Galleria delle Pitture, decine di rappresentazioni zoomorfe, antropomorfe e segni in rosso. A Fatima di San Lorenzo, Cid Albernaz de Oliveira (Beltrão 1971) ha fotografato elementi zoomorfi (daini, uccelli, tartarughe, lucertole), antropomorfi e segni, dipinti in rosso e più raramente in bianco.

Infine, nei siti rupestri della regione dei Cariri da Paraiba, nello Stato omonimo, si trovano incisioni per lo più dipinte; il colore più frequente è il rosso, ma si incontra anche il giallo, il bianco ed il nero. Alcune pitture recano scene con figure antropomorfe, zoomorfe e segni, questi ultimi in numero predominante (Almeida 1979).

I creatori delle culture

I resti fossili degli uomini dell'altopiano, creatori delle culture studiate, attualmente sconosciuti, sono soltanto il cosiddetto " Uomo di Lagoa Santa " (Alvim *et alii* 1977; Messias e Alvim 1962) e l' " Uomo del *Sambaquí* " (Alvim e Uchoa 1976).

Gli scheletri provenienti dalle ricerche fatte nella regione di Lagoa Santa, datati tra 10.000 e 3.000 anni fa, mostrano una popolazione con una costituzione fisica per lo più gracile; statura medio-bassa, dimorfismo sessuale moderatamente marcato; cranio alto, di misura media; capacità cranica media; dolicocefalia o iperdolicocefalia; fronte larga e convessa; faccia prognata o mesognata, larga e corta; naso corto e largo. Gli arti superiori e inferiori sono poco robusti, le mani ed i piedi piccoli, il bacino stretto e alto.

Questa popolazione è classificata come razza lagide.

Dalla morfologia delle ossa della gamba si può dedurre una notevole attività muscolare, con movimenti di flessioni, estensione e distensione, e l'uso frequente della posizione di riposo accovacciata.

I denti sembrano indicare una dieta più vegetariana che onnivora, il che coincide con il carattere di cacciatori e raccoglitori generalizzati di questa razza. La dentatura non era buona: il 40% del materiale studiato presenta carie ed un'alta percentuale mostra altre infezioni, che hanno portato alla caduta dei denti *in vivo*.

L'analisi dei resti scheletrici dell'antica popolazione dell'area archeologica di Lagoa Santa ha portato, secondo

Quadro III: Culture da 7.000 a 4.000 anni fa

UF	*Località*	*Sito*	*Tipo*	*Identif. cult.*	*Datazione (anni fa)*	*Amb. dom.*	*Fonti*	*Istituzione*
PE	Bom Jardim	Chã do Caboblo	ap.	subt. B. Jardim	6.600±150 (MC-1042) a 4.460±100 (MC-1013)	ca.	Laroche, 1975 Laroche *et al.*, 1977	Gin. Pernambucano
PE	Bom Jardim	Pedro do Caboclo	co.	subt. B. Jardim	6.225±125 (MC-1038) a 4.515±115 (MC-1036)	ca.	Laroche 1970 Laroche *et al.*, 1977	Gin. Pernambucano
PE	Bom Jardim	Cav. 3 Angico	co.	f. Pasquevira, f. Passassunga	4.630±90 (MC-1007)	ca.	Laroche 1977 Laroche *et al.*, 1977	Gin. Pernambucano
GO	Serranópolis	GO-JA-01, 02, 03, 14, 20	co.	f. Serranópolis	6.690±90 (SI-3691) a 5.720±50 (SI-3109)	ca.	Schmitz *et al.*, 1977 Schmitz, 1976/7, 1980	IAP, UCG, UNISINOS
GO	Formosa	Gruta da Pedra	co.		4.500±150 (SI-470)	ce.	P. Agostinho, com. pes.	UFBa
MG	Pedro Leopoldo	Lapa Vermelha Emperaire	co.		6.830±150 (GIF-3207) e 5.120±130 (GIF-3214)	ce.	Laming-Emp., 1979	M. Franco-Bras.
MG	Varzelândia	MG-VG-11	co.	f. Paracatu	4.905±85 (SI-2789)	ce.	Dias, 1976/7	IAB
MG	Montalvania		co.		posiz. stratigr.	ce.	Prous, com. pes.	UFMG
MG	Santana do Riacho	Abrigo Grande	co.		posiz. stratigr.	ce.	Junqueira *et al.*, s.d.	UFMG
SP	Rio Claro	Alice Boër, c. III sup.	ap.		6.135±160 (SI-1026) a 6.050±100 (SI-1205)	ma.	Beltrão, 1978	UFRJ
SP	Rio Claro	Água Ronca	ap.		6.160±180 (SPC)	ma.	Caldarelli, in Schmitz, Barbosa, Ribeiro, 1981b	USP
SP	Rio Claro	Pau d'Alho	ap.		5.505±105 (Isotopi) 4.140±345 (SPC)	ma.	Caldarelli, in Schmitz, Barbosa, Ribeiro, 1981b	USP
SP	Rio Claro		ap.	f. Serra d'Água, t. Rio Claro	posiz. stratigr.		T. Miller, 1972	FFCLRC
SP	Piraju	Camargo 76	ap.		4.650±170 (SPC)	ma.	Pallestrini, 1977; Pallestrini e Chiara, 1978	USP
SP	Iguape/Cananeia	Brocuanha III	ap.		5.900±520 (SPC-115)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
SP	Iguape/Cananeia	Itapuá III	samb.		5.070±100 (BA-363)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
SP	Cubatão	Piaçaguera	samb.		4.930±110 (I-4481) e 4.890±110 (I-4480)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
SP	Iguape/Cananeia	Guacici	samb.		4.920±110 (BA-370)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
SP	Iguape/Cananeia	Batatal I	samb.		4.920±100 (SI-9186) e 4.075±500 (SPC-118)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
SP	Iguape/Cananeia	Mirim	samb.		4.715±95 (I-9596) e 4.130±100 (BA-290)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
SP	Iguape/Cananeia	Vapumauva II	samb.		4.440±80 (BA-366)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
SP	Iguape/Cananeia	Branco	samb.		4.400±110 (GIF-3439)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
SP	Iguape/Cananeia	Mar Casado	samb.		4.400±130 (GIF-1194)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
SP	Iguape/Cananeia	Maria Rodrigues	samb.		4.400±280 (SPC-122)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
SP	Iguape/Cananeia	Juruvauva I	samb.		4.380±180 (BA-359)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
SP	Iguape/Cananeia	Juruvauva III	samb.		4.350±110 (BA-361)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
SP	Iguape/Cananeia	Carijo	samb.		4.340±110 (GIF-3435)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
SP	Iguape/Cananeia	Batatal II	samb.		4.145±212 (SPC-119)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
SP	Iguape/Cananeia	Juruvauva II	samb.		4.130±100 (BA-360)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
SP	Iguape/Cananeia	Boguaçu III	samb.		4.120±110 (GIF-3436)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
SP	Iguape/Cananeia	Vapumaúva I	samb.		4.070±100 (BA-362)		Uchôa e Garcia, 1979	USP
RJ	Cabo Frio	Forte	samb.		5.520±120 (BA) e 4.330±140 (BA)		Kneip, 1977; Pallestrini e Kneip, 1979	UFRJ, USP
RJ	S. Pedro D'Aldeia	RJ-JC-64	ap.		4.260±75 (SI-2781)		Dias, 1976/7	IAB

Mello e Alvim ed altri, a confermarne la grande omogeneità morfologica nel tempo, come già era stato segnalato da vari studiosi che ebbero l'opportunità di osservare materiali ossei provenienti da quell'area, sia in Brasile che a Copenhagen e a Londra.

Dal momento che si accetta l'uniformità antropofisica di quella popolazione, come spiegare la permanenza di uno stesso tipo umano, per un periodo di almeno 7.000 anni, che corrisponderebbe a ben 350 generazioni?

Questo tipo potrebbe essersi conservato ammettendo i seguenti fattori: il primo gruppo che si insediò nell'area (" gruppo dei fondatori ") per via di un processo di segmentazione del gruppo di origine sarebbe stato numericamente ridotto e con potenziale genetico relativamente omogeneo. Il " gruppo dei fondatori " avrebbe perso il contatto con il suo gruppo di origine e per la mancanza di altri gruppi indigeni nell'area ci sarebbe stata una interruzione nel flusso genetico; esso sarebbe rimasto dunque un gruppo isolato, con alto grado di incroci interni, a causa dell'isolamento geografico. Infine ci sarebbe stata una relativa stabilità ambientale e conseguente non attuazione della selezione naturale (Alvim *et alii* 1977).

Se nelle altre località dell'altopiano vi fosse la stessa popolazione, o se, al contrario, in centri differenti si siano differenziate popolazioni diverse, è problema non ancora risolto. Nei rifugi dell'alta valle del fiume Ribeira, in San Paolo, sembra essere stato presente lo stesso tipo umano di Lagoa Santa (Caldarelli, in Schmitz, Barbosa e Ribeiro 1981b).

La popolazione dei *sambaquí* presenta caratteristiche differenti. E' stata studiata sui materiali della regione Baixada Santista: le principali informazioni provengono dallo studio degli scheletri del *sambaquí* di Piaçagüera.

Questa popolazione presenta, a fianco di variazioni individuali più o meno accentuate, un complesso di elementi morfologici comuni, atti a caratterizzarla.

I resti ossei mostrano le seguenti caratteristiche: statura medio-bassa (media dei maschi m. 1,61; delle femmine tra 1,54 e 1,52); scheletri robusti con le impressioni delle inserzioni muscolari molto marcate; dimorfismo sessuale accentuato; crani grandi, faccia lunga o media; naso largo; mandibola alta e robusta, mesognata.

I denti erano buoni, con rarissime carie od altre infezioni dentarie.

L'età al momento della morte ci dice qualcosa in più: degli 87 individui rinvenuti nel *sambaquí* di Piaçagüera, 31 (35,63%) erano bambini, 2 (2,29%) giovani e 54 (62,06%) adulti. La mortalità ha maggior incidenza nella fascia tra 6 e 12 mesi; negli adulti femmine tra i 20 e 30 anni e nei maschi tra i 20 e 40 anni di età (Alvim e Uchôa 1976).

Processi di formazione e trasformazione delle culture

Per concludere, se ci domandiamo come hanno fatto a sorgere e a trasformarsi le culture dell'altopiano brasiliano, si possono ipotizzare due vie. La prima, la creazione di nuove tecnologie come risposta a situazioni di determinati ambienti e poi il trasferimento di tali tecnologie quando i loro inventori si trasferiscono in un ambiente dalle caratteristiche uguali o almeno simili. La seconda, l'arrivo, per diffusione o per migrazioni di popoli, di soluzioni inventate in ambienti differenti, ma adattabili ai nuovi.

L'uomo che giunse sull'Altopiano Brasiliano si suppone provenisse da una cultura paleoindia di grande tradizione, in possesso di armi da lancio e proiettili specializzati per la caccia di animali gregari, che all'epoca dominavano grandi estensioni dell'America. Trovandosi al cospetto di superfici immense di *cerrado* e *caatinga*, con risorse multiformi e disperse, egli avrebbe rimodellato la sua tecnologia per adeguarla al nuovo ambiente, assumendo un'identità di cacciatore e raccoglitore generalizzato. Egli conservò la raffinata tecnica di scheggiatura della pietra, ma lasciando da parte alcuni strumenti creati per la caccia specializzata, come le cuspidi di freccia, che tuttavia rimasero nella sua memoria collettiva, al punto di riprodurle sporadicamente, anche se con forme di nessuna utilità pratica. Quali furono gli elementi che egli portò, quando e come si verificarono i nuovi adattamenti, le ricerche certamente non potranno mai precisarlo con esattezza.

A fianco di questa ipotesi, non si può scartare l'altra, secondo cui l'uomo sarebbe penetrato nell'altopiano già come cacciatore-raccoglitore e il suo adattamento sarebbe stato semplicemente circostanziale. In ogni caso, 11.000 anni fa troviamo nell'altopiano una cultura definita di cacciatori-raccoglitori, i cui primi indizi risalgono a 14.000 anni addietro, e che i suoi " fondatori " diffondono nelle aree man mano occupate, fino a formare una sorta di orizzonte culturale unitario, esteso per migliaia di chilometri, i cui confini, in teoria, devono coincidere con quelli dell'ambiente in cui si sviluppò, cioè l'ambiente del *cerrado* e della *caatinga*. Circostanze ed avvenimenti concreti e particolari hanno influenzato, si suppone, l'adattamento alle singole aree colonizzate.

Con la variazione climatica dell'Olocene, circa 9.000 anni fa, si manifestano nuovi adattamenti e, in alcuni siti, a quanto pare, in modo abbastanza rapido.

Anche se, in termini generali, i cambiamenti ambientali sembrano responsabili dei nuovi adattamenti, non è facile spiegare situazioni specifiche. Per esempio, il passaggio dalla Fase *Paranaiba* alla Fase *Serranópolis,* circa tra 9.100 e 9.000 anni fa, nella transizione da un periodo più umido ad un periodo più secco, difficilmente può essere attribuito

solo al cambiamento climatico, o alla diffusione di elementi di un'altra regione, dato l'esiguo intervallo di tempo tra il declino d'una fase culturale e il formarsi di una nuova. Più facile sarebbe spiegarlo con la migrazione di un popolo che ne sostituisce un altro, ma bisognerebbe allora spiegare anche dove si era sviluppato il nuovo gruppo e dove si trovava fino al momento dell'occupazione.

La comparsa, un poco più tardi, del primo *sambaquí*, forse non può essere giustificata in termini di migrazione e adattamento dell'uomo dall'altopiano al litorale, dato che l' " uomo del *sambaquí* " è fisicamente molto differente dall'uomo dell'interno, che appartiene al tipo fisico di Lagoa Santa; se nell'altopiano meridionale fossero vissuti uomini di altra razza rispetto a quelli di Lagoa Santa (ma ciò non sembra vero) potrebbero esser stati questi i responsabili della nuova cultura. Né sembra possibile spiegare l'origine del *sambaquí* come diffusione di " idee " sviluppate in altri luoghi, dato che, apparentemente, i *sambaquí* della costa dello stato di San Paolo sono i più antichi dell'America del Sud. Ciò non significa, naturalmente, che non ci siano stati interscambi di persone, oggetti e idee durante lo sviluppo della cultura del *sambaquí*, cioè durante la sua affermazione ed espansione lungo tutta la costa dell'America del Sud.

La pittura rupestre dell'altopiano brasiliano fa parte di una tradizione sudamericana, con manifestazioni pittoriche molto simili almeno nel sud dell'Argentina, dove appare in età molto antiche. Ma il modo concreto con cui il prodotto finito si presenta, con le sue forme di rappresentazione ed i suoi oggetti rappresentati, è una creazione culturale inconfondibilmente brasiliana, come risposta ad un ambiente, a una società e ad avvenimenti particolari.

L'introduzione del mais, e forse di altre piante coltivate, non sembra prodotto di una creatività locale, ma diffusione dalle regioni andine, dove la coltivazione del mais e di altre piante risale ad epoca più antica; mentre la ceramica di tradizione *Mina*, alla periferia dell'area che consideriamo, potrebbe essere una creazione locale, anche se stimolata da un'idea assunta dall'esterno, dato che in diversi siti preceramici del litorale e dell'interno appaiono vasi di argilla non cotta.

Ricapitolando, i fattori implicati nella formazione e trasformazione delle culture locali, nella misura in cui i resti delle stesse ci permettono di cogliere elementi parziali della loro realtà, non sono sempre gli stessi; a volte sembra più forte lo stimolo dell'ambiente cui gli uomini rispondono riformulando la propria cultura e quindi trasportandola o diffondendola; altre volte la novità sorge come diffusione di un elemento o di una idea inventati in un'altra regione, ma che possono essere utili anche localmente; o, infine, dalla migrazione della popolazione che ne è portatrice. Elementi singoli possono aver origine da circostanze o avvenimenti particolari o essersi formati sulla base di aspetti culturali o sociali preesistenti.

(Tratto da: *Pesquisas: contribuciones a la préhistória do Brasil*, Instituto de Pesquisas, Antropologia, vol. 32, São Paulo).

São Leopoldo, RS

BIBLIOGRAFIA

AB'SABER, A.N.
1977 " Espaços ocupados pela expansão dos climas secos na América do Sul, por ocasião dos períodos glaciais quaternários ", *Paleoclimas,* n. 3, Instituto de Geografia, USP, São Paulo.

ALMEIDA, R.T.
1979 *A arte rupestre nos Cariris Velhos.* Ed. Universitária/UFPb, João Pessoa.

ALVIM, M.C. de Mello, VIEIRA, M.I., BARROS, J.F. Pessoa de, CHEUICHE, L.M.T.
1977 " Os antigos habitantes da área de Lagoa Santa, Minas Gerais, Brasil - Estudo morfológico ", *Arquivos do Museu de História Natural,* UFMG, vol. II, pp. 119-171, Belo Horizonte.

ALVIM, M.C. de Mello, UCHÔA, D.P.
1976 *Contribuições ao estudo das populações de sambaquis. Os construtores do sambaqui de Piaçagüera.* Inst. de Pré-História, USP, série: Sambaqui de Piaçagüera, n. 1, São Paulo.

BALDUS, H.
1937 " As pinturas rupestres de Sant'Ana da Chapada (Mato Grosso) ", *Revista do Arquivo Municipal,* t. XI, pp. 5-31, São Paulo.

BARBOSA, A.S. SCHMITZ, P.I., MIRANDA, A.F.
1976-1977 " Um sítio páleo-índio no médio-norte de Goiás. Novas contribuições ao estudo do páleo-índio de Goiás ", *Anuário de Divulgação Científica,* IGPA, UCG, nn. 3 e 4, pp. 21-29, Goiânia.

BELTRÃO, M. da C. C.M.
1971 " Pinturas e gravuras rupestres de Mato Grosso: tentativa de interpretação ", *Revista Cultura,* MEC, anno 1, n. 4, pp. 112-117, Brasília.
1978 *Pré-História do Estado do Rio de Janeiro.* Ed. Forense-Universitária / SEEC-RJ.

BIGARELLA, J.J.
1971 " Variações climáticas no Quaternário Superior do Brasil e sua datação radiométrica pelo método de Carbono 14 ", *Paleoclimas,* n. 1, USP, São Paulo.

BLASI, O.
1972 " Cultura do índio pré-histórico. Vale do Iapó, Tibagi, Paraná, Brasil ", *Arquivos do Museu Paranaense,* NS, Arqueologia, n. 6, Curitiba.

BRYAN, A.L., GRUHN, R.
1978 " Results of a test excavation at Lapa Pequena ", *Arquivos do Museu de História Natural,* vol. III, pp. 261-326, Belo Horizonte.

CALDERÓN, V.
1969 " Nota prévia sobre arqueologia das regiões central e sudoeste do Estado da Bahía ", *Pronapa,* n. 2, Publ. Av. Mus. Pa. Emílio Goeldi, n. 10, pp. 135-52, Belém.
1970 " Nota prévia sobre três fases da arte rupestre no Estado da Bahía ", *Universitas,* Rev. Cultura, UFBa, n. 5, pp. 5-17, Salvador.
1971 " Investigações sobre arte rupestre no Planalto da Bahía: as pinturas da Chapada Diamantina ", *Universitas,* Rev. Cultura, UFBa, n. 6/7, pp. 217-27, Salvador.

CORREA, C., SIMÕES, M.F.
1971 " Pesquisas arqueológicas na região do Salgado (Pará). A fase Areão do litoral de Marapanim ", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi,* NS, Antropologia, n. 48, Belém.

DIAS, O.
1976-1977 " Evolução da cultura em Minas Gerais e no Rio de Janeiro ", *Anuário de Divulgação Científica,* IGPA, UCG, nn. 3 e 4, pp. 110-30, Goiânia.

EMPERAIRE, J., LAMING, A.
1956 " Les sambaquis de la côte méridionale du Brésil (Campagnes de Fouilles 1954-1956) ", *Journal de la Société des Américanistes,* NS, t. XLV, pp. 5-165, Paris.

GARCIA, C. del Río
1979 " Nova datação do sambaqui Maratuá e considerações sobre as flutuações eustáticas propostas por Fairbridge ", *Revista de Pré-História,* Inst. Pré-História, USP, vol. I, n. 1, pp. 15-30, São Paulo.

GUIDON, N.
1975 *Peintures rupestres de Várzea Grande, Piauí, Brésil.* Cahiers d'Archéologie d'Amérique du Sud 3, Paris.

HURT, W.R., BLASI, O.
1969 " O projeto arqueológico ' Lagoa Santa ', Minas Gerais, Brasil (nota final) ", *Arq. Museu Paranaense,* NS, Arqueologia, n. 4, Curitiba.

IBGE, Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
1977 *Geografia do Brasil 4: Região Centro-Oeste,* Rio de Janeiro.

JUNQUEIRA, P.A., PROUS, A., MALTA, L.M.
s.d. " Datações radiocarbônicas para o grande abrigo de Santana do Riacho " (riassunto ciclostilato).

KNEIP, L.M.
1977 *Pescadores e coletores pré-históricos do litoral de Cabo Frio, R.J.,* Coleção Paulista, USP, série de Arqueologia, vol. V, São Paulo.

KNEIP, L.M., PALLESTRINI, L., MORAIS, J.L. de, CUNHA, F.L. de Souza
1981 " The Radiocarbon Dating of the ' Sambaqui de Camboinhas ' - Itaipu, Niterói, RJ, Brazil ", *An. Acad. Bras. Cienc.*, vol. LIII, n. 2, pp. 339-43.

LAMING, A., EMPERAIRE, J.
1956 " Découvertes de peintures rupestres sur les hauts plateaux du Paraná ", *Journal de la Societé des Américanistes*, NS, t. XLV, pp. 165-78, Paris.

LAMING-EMPERAIRE, A.
1979 " Missions archéologiques franco-brésiliennes de Lagoa Santa, Minas Gerais, Brésil. Le grand abri de Lapa Vermelha (P.L.) ", *Revista de Pré-História*, Inst. Pre-História, vol. I, n. 1, pp. 53-89, São Paulo.

LAMING-EMPERAIRE, A., PROUS, A., MORAIS, A.V., BELTRÃO, M.C. M.C.
1975 *Grottes et abris de la région de Lagoa Santa, Minas Gerais, Brésil.* Cahiers d'Archéologie d'Amérique du Sud, n. 1, École Pratique des Hautes Études, Paris.

LAROCHE, A.F.
1970 *O sítio arqueológico da Pedra do Caboclo*, Depart. Cultura da SEC, Recife.
1975 *Contribuições para a pré-história pernambucana.* Ginásio Pernambucano, Recife.
1977 *Contribuições para a arqueologia pernambucana* (*Os sítios arqueológicos do Monte do Angico, Bom Jardim, PE*). Ginásio Pernambucano, Recife.

LAROCHE, A.F., SOARES E SILVA, A., RAPAIRE, J.L.
1977 *Arqueologia Pernambucana. C14.* Ginásio Pernambucano, Recife.

MESSIAS, T.T., ALVIM, M.C. de Mello
1962 " Contribuições ao estudo do Homem de Lagoa Santa ", *Boletim do Museu Nacional*, NS, Antropologia n. 20, Rio de Janeiro.

MILLER, T.O.
1972 " Arqueologia da região central do Estado de São Paulo ", *Dédalo*, n. 16, pp. 13-118, São Paulo.

PALLESTRINI, L.
1977 " ' Camargo 76 '. Município de Piraju, Estado de São Paulo ", *Rev. Mus. Paulista*, NS, vol. XXIV, pp. 83-110, USP, São Paulo.

PALLESTRINI, L., CHIARA, Ph.
1978 " Indústria lítica de ' Camargo 76 '. Município de Piraju, Estado de São Paulo ", *Coleção de estudos em Homenagem a Annette Laming-Emperaire.* Col. Museu Paulista, Série Ensaios, n. 2, pp. 83-122, USP, São Paulo.

PALLESTRINI, L., KNEIP, L.M.
1979 " L'interrogatoire indirect d'un sambaquí brésilien: perspectives et résultats ", *Proceedings of the " 1978 International Symposium on Coastal Evolution in the Quaternary "*, pp. 376-383, São Paulo.

PROUS, A.
1977 *Les sculptures zoomorfes du Sud Brésilien et de l'Uruguay*, Cahiers d'Archéologie d'Amérique du Sud, n. 5, École Pratique des Hautes Études, Paris.

PROUS, A., LANNA, A.L. Duarte, PAULA, F. Lopes de
1980 " Estilística e cronologia na arte rupestre de Minas Gerais ", *Pesquisas, Antropologia*, n. 31, pp. 121-146, São Leopoldo.

SCHMITZ, P.I.
1976-1977 " Arqueologia de Goiás: seqüência cultural e datações de C14 ", *Anuário de Divulgação Científica*, nn. 3 e 4, pp. 1-20, IGPA, UCG, Goiânia.
1980 " A evolução da cultura no sudoeste de Goiás ", *Pesquisas, Antropologia*, n. 31, pp. 185-225, São Leopoldo.

SCHMITZ, P.I., BARBOSA, A.S., RIBEIRO, M.B. (Eds.)
1981a " Temas de Arqueologia Brasileira 1: Páleo-índio ", *Anuário de Divulgação Científica*, n. 5, anni 1978-79-80, Goiânia.
1981b " Temas de Arqueolcgia Brasileira 2: Arcaico do Interior ", *Anuário de Divulgação Científica*, n. 6, anni 1978-79-80, Goiânia.
1981c " Temas de Arqueologia Brasileira 4: Arte Rupestre ", *Anuário de Divulgação Científica*, n. 8, anni 1978-79-80, Goiânia.

SCHMITZ, P.I., BARBOSA, A.S., WÜST, I. (Eds.)
1976 *Arqueologia de Goiás em 1976.* Resultados prévios do Programa Arqueológico de Goiás, apresentados no II Seminário Goiano de Arqueologia. Universidade Católica de Goiás, Instituto Anchietano de Pesquisas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Goiânia-São Leopoldo.

SCHMITZ, P.I., BARBOSA, A.S., WÜST, I., SCHORR, M.H.A., MOEHLECKE, S.
1977 " Arqueologia de Goiás em 1976 - Projeto Paranaíba ", *Estudos Goianenses*, Rev. Univ. Cat. Goiás, anno IV, n. 5, pp. 19-77, Goiânia.

SIMONSEN, I.
1975 *Alguns sítios da série Bambuí em Goiás* (*Nota Prévia*). Museu de Antropologia, UFGO, Goiânia.

UCHÔA, D.P., GARCIA, C. del Río
1979 " Resultados preliminares do projeto de pesquisas arqueológicas no baixo curso do Rio Ribeira (Cananeia-Iguape), litoral sul de São Paulo, Brasil ", *Revista de Pré-História*, vol. I, n. 1, pp. 91-113, Inst. de Pré-História, USP, São Paulo.

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

INDICE

Presentazione
di *Fausto Zevi* . . . . . p. 5

Le esplorazioni geografiche del '500 e la scoperta dell'America del Sud
di *Geo Pistarino* . . . . . p. 7

Esplorazione, colonizzazione e evangelizzazione
di *Thales de Azevedo* . . . . . p. 15

L'ottica del diverso: l'immagine dell'Indio del Brasile in Europa, tra i secoli XVI-XIX
di *Ernesta Cerulli* . . . . . p. 21

Contributi indigeni alla cultura contemporanea
di *Berta G. Ribeiro* . . . . . p. 29

Il problema indio nella realtà brasiliana moderna
di *George de Cerqueira Leite Zarur* . . . . . p. 33

Alcune note sugli studi di etnologia brasiliana
di *Egon Schaden* . . . . . p. 41

Le collezioni etnografiche brasiliane in Italia
di *Valeria Petrucci* . . . . . p. 51

Una piccola cronaca conservata nel Museo Pigorini: la « Breve Historia de las Misiones Franciscanas... » di padre Giuseppe Illuminato Coppi
di *Marco Curatola* . . . . . p. 59

Guido Boggiani: un artista tra i Caduvei
di *Loretta Paderni* . . . . . p. 63

Sull'arte dei Caduvei (pagine di *G. Boggiani* e *D. Ribeiro*) . . . . . p. 67

Migrazioni preistoriche nell'America Meridionale e condizioni paleoecologiche del Pleistocene e Olocene nel Brasile
di *Aziz Nacib Ab' Saber* . . . . . p. 79

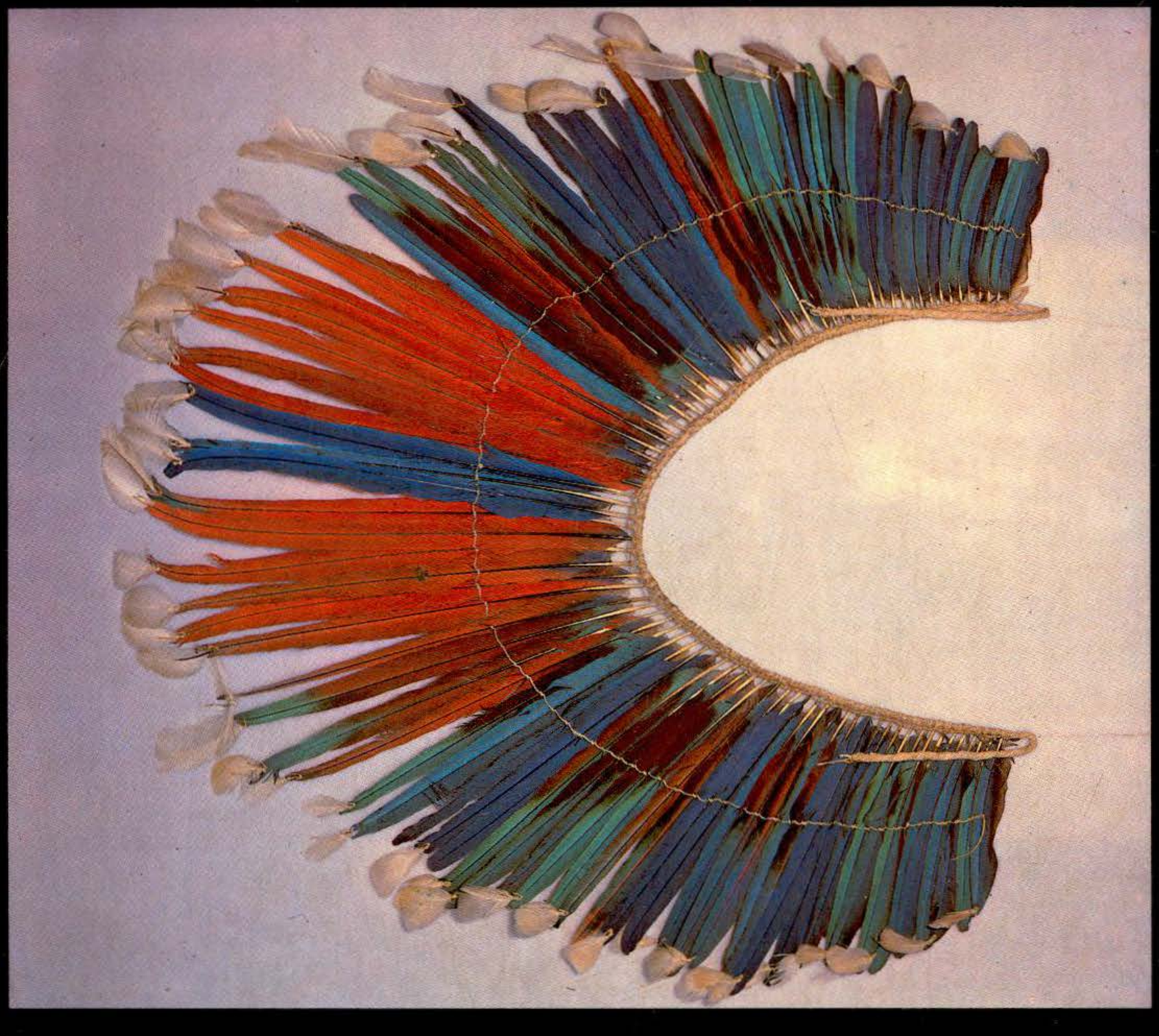
Evidenze archeologiche ed etnografiche compatibili con il modello di frammentazione della foresta
di *Betty J. Meggers* . . . . . p. 87

L'evoluzione della cultura nel centro e nel nord-est del Brasile tra 14.000 e 4.000 anni fa
di *Pedro Ignacio Schmitz* . . . . . p. 105

123

Tip. F. Centenari, Roma, settembre 1983

124



INDIOS DEL BRASILE - scritti di antropologia e archeologia